

~~9/11~~ ~~11/11~~ 2.6.9.



Ex Libris Joannis Nenoij
1870

INTRODUZIONE

ALLO STUDIO DELLA FILOSOFIA



I.

S U N T O
DELLE
PRINCIPALI OPINIONI
ED ISTITUZIONI UMANE



MILANO
ALLA LIBRERIA DI CARLO BRANCA
Contrada del Monte, Casa Verri, N. 879.

1851

TIPOGRAFIA BERNARDONI.



PREFAZIONE.

Se osserviamo gli uomini dal lato della coltura e dell'educazione, noi saremo tratti a distinguerli in eruditi o ignoranti, educati o ineducati.

L'uomo erudito è sempre più o meno educato; egli può andar errato nella propria opinione, ma almeno ne ha una sua propria dedotta da un suo criterio, e perciò è suscettibile di riconvincimento.

L'ignorante ineducato è incapace di scorgere la vera ragione delle cose, cioè è incapace d'un sano criterio, quindi è troppo stupido per discernere il proprio vero benessere, brutale nei tentativi che impiega per conseguirlo; ma egli sa almeno d'essere ignorante, e perciò confida di sua volontà nell'altrui sapere.

L'educato ignorante non pensa esso pure che coll'altrui pensiero, ma sfortunatamente, almeno in generale, ha la presunzione di creder propria l'opinione altrui, e perciò si ostina nel proprio errore perchè incapace di conoscerlo, ed è intollerante per l'errore altrui perchè incapace di dimostrarlo colla ragione.

L'istruzione di solo ornamento non basta dunque all'uomo che vuol provvedere alla propria ed alla felicità comune; questa si ottiene soltanto col criterio, e il criterio si forma colla scienza e coll'esercizio; è d'uopo dunque conoscer noi stessi e ciò che ci circonda; è d'uopo conoscere le vere cause determinanti le nostre stesse azioni; è d'uopo fare dei confronti esatti e delle induzioni sincere.

Quindi noi dobbiamo studiare il complesso delle diverse opinioni che divisero e dividono tuttavia gli uomini; dobbiamo indagare la causa e gli effetti delle loro istituzioni; dobbiamo conoscere la natura dell'uomo e delle cose per assegnare a quello e a queste il vero posto che occupar devono nella nostra ammirazione, e per attendere da noi medesimi ciò che noi siamo capaci di fornire. La storia stessa ci può esser maestra nelle nostre ricerche razionali, mostrando essa coi fatti la realtà delle teorie, qualora però si legga la storia non per solo diletto di apprendere i fasti o d'un eroe o d'una nazione; ma quando si voglia studiare la vita delle nazioni portando il confronto a ciò che le ingrandiva un tempo, e a ciò che di poi le consunse.

L'attrito sociale è utile, è indispensabile al progresso se tutti i diversi interessi cospirino tra di loro a uno scopo solo, al comune benessere; ma quando la società sia divisa da mire affatto opposte, quando la persuasione del proprio bene nell'altrui fatto sia resa impossibile, allora è una continua lotta di oppressione e di reazione estremamente perniciosa ad entrambe le parti; la concordia sola produr può un benessere universale, e la concordia non può esistere senza la persuasione, la quale dipende interamente non da vaghe teorie, non dalla forza più atta ad esacerbare che a persuadere, ma dai fatti, dai quali possa sentirsi l'universale vantaggio d'una equabile reciprocità; allora potremo finalmente ottenere stabile quel comune benessere che è vano sperare senza un saggio criterio fatto più generale e senza quella sobrietà di passioni che sola può comporre gli animi e gl'interessi di tutti, o almeno della maggior parte degli uomini in società congregati.

G. A.



INTRODUZIONE

Di tre cose bastantemente distinte tratta la filosofia.

1. Della genesi delle cose.
2. Della genesi delle idee.
3. Del fine, e del modo di conseguirlo.

Della genesi delle cose.

Tutto ciò che riguarda Dio, Natura, Universo, Corpi, Anima si comprende in questa prima classe, che potrebbe appellar *Fisica*. Quella parte di questa che tratta di Dio e che Epicuro chiama *Canonica*, distinguerebasi sotto il nome di *Teogonia*, siccome quella che già scrisse in versi Epimenide. Molti de' filosofi nel trattare un tal punto si tennero tra limiti assai ristretti. E come in fatti possiamo dare una genesi di un ente, di cui non possiamo formarci che un'idea imperfetta e circoscritta? Riducesi quindi la questione ai seguenti termini: se la materia è eterna, o creata; se le di lei modificazioni avvengono per necessità, o per volontà; se il principio d'ogni cosa devesi chiamar Dio o Natura; finalmente, se Dio ha imposto all'uomo in particolare delle relazioni con lui;

o se l'uomo, al pari d'ogni essere bruto, corre la sorte soltanto d'una prima volontà. Del resto, la genesi di Dio non può procedere se non dalla superstizione, perchè col fatto l'uomo, nella sua piccolezza, non potrà mai giungere a fissar leggi a una divinità. La superstizione infatti colpì sotto vari modi l'immaginazione de' diversi popoli, in ciò secondati dai loro legislatori, e si formarono mille svariate teogonie, ma tutte di un sol colore, perchè tutte dettate da un solo istinto, da una sola necessità, quella di svariare almeno le proprie facoltà attribuendole a un ente superiore. La filosofia sola, spoglia di opinioni scolastiche e sofistiche, potè rispettare la divinità col non parlarne. *Son chi sono, nè alcun mortale potrà squarciare il velo che mi copre . . .* ecco la divinità.

Le diverse *cosmogonie* formano anch'esse parte di questo ramo di filosofia, della Fisica. Ma su di ciò mancando gli antichi filosofi di quelle cognizioni di fatto nell'astronomia, nella geologia, nella chimica indispensabili a un'esatta induzione, a un giusto criterio, non potevano, a dir vero, troppo batter giusto nei particolari. Infatti i filosofi della scuola jonica in ispezialità errarono colla mente in spaziosissimi campi ben lontani dal giusto sentiere, ed è maraviglia che alcuni, come Democrito, come Epicuro, ec. (e più che altrove li troviamo nella scuola italica), una induzione mostrarono, in generale, assai prossima al vero.

Diverse cosmogonie e le più strane furono ideate dalle fervide menti concitate soltanto dal generale amore dell'uomo al maraviglioso, senza le leggi del criterio e del buon senso; cosmogonie che al pari delle teogonie vanno confinate fra i sogni delle turbe ignoranti, seguaci di soli prepotenti impulsi. E delle une e delle altre faremo breve cenno a fine soltanto di mostrare e di stabilire l'istinto che le dettò, e di cui l'uomo ignorante è tutta preda, il dotto,

per prepotenza di natura o d'educazione, difficilmente del tutto libero.

Genesi delle cose.

Stabilire i rapporti del morale dell'uomo col suo fisico, distinguere le affezioni morali, o meglio il modo con cui l'uomo viene affetto, determinando quindi i sensi, gli appetiti, gl'istinti, i sentimenti, l'intelligenza, e le passioni, ec. è speciale incumbenza di questo secondo ramo di filosofia, che sotto i nomi di ideologia, di psicologia, di metafisica od altro cerca determinare l'ente morale dell'uomo: e quantunque questo secondo ramo di filosofia appoggi sopra una scienza quale può essere la notomia e la patologia umana, non cessa però, per le deduzioni che si fanno sul morale, d'essere induttivo, e quindi dialettico almeno il modo di trattarlo. Se si sceverano quelle sottigliezze che più che negli altri si scorgono nei filosofi tedeschi, e che, al pari dei sillogismi degli antichi, sorprendono la turba degli ignoranti senza convincere; e se si volesse rimanere nei limiti d'una scienza conghietturale, perchè è temerità oltrepassarne i confini, non sarebbe questa la parte meno importante della filosofia; ma sventuratamente si eccedono i limiti impostici dalla natura, e presto si trascende dallo *scetticismo* al *materialismo* od all'*idealismo*, e soventi volte pure ravvolgendosi in mille questioni di pure parole, od in ridicoli sofismi, i quali sono sempre conseguenza d'una prima tesi non provata. Per formarci tosto un concetto di tali sillogismi, scegliamone due di Platone stesso: — Il padre mio o è altro dal padre tuo, o è lo stesso; se il padre tuo è diverso dal mio, sendo diverso da un padre, non sarà padre: se è lo stesso che mio padre, essendo lo stesso che mio padre, sarà mio padre; — e l'altro: — Se l'uomo non è animale, sarà pietra o

legno; ma non è pietra o legno, perchè è animato e si muove di per sè; dunque è animale. Che se è animale; ed animale è anche il bue, il cane; l'uomo parimenti sarà animale e bue e cane. — Di leggieri ciascuno scegnerà il difetto di conseguenza in questi due sillogismi, giacchè per esser giusti bisognerebbe che fosse già provato, nel primo non esistere che un padre solo; e nel secondo che non vi fossero diversi generi di animali.

Del fine, e del modo di conseguirlo.

Questo terzo ramo di filosofia comprende veramente ciò che intendevasi da Epicuro per *etica*, e servesi della dialettica, che taluni tengono essere un terzo ramo di filosofia dopo la fisica, il primo, e l'etica, il secondo. Ma se per dialettica intender devesi la sola disamina, o sia il modo di discutere, di dedurre, che è quanto dire che per dialettica intender devesi la logica, questa mi sembra piuttosto un artificio, ovvero un modo applicabile ai diversi rami, anzi che un ramo stesso di filosofia. L'etica dunque abbraccia quanto riguarda l'uomo, cioè quanto egli deve a se stesso ed agli altri; quindi, appoggiandosi alla storia, ai costumi, alla fisica stessa, all'educazione, esamina e cerca da per tutto il meglio per conseguire la comune felicità, vero fine della filosofia; e, per conseguenza, disputa sulle istituzioni tutte e religiose e politiche e sociali; stabilisce la morale, la religione, le utopie diverse (come a dir la Repubblica di Platone), e con esse il diritto naturale e quanto torna necessario alla società ed all'individuo. Platone aveva assegnati alla filosofia due caratteri: l'*esposizione* e la *investigazione*; l'esposizione divideva in *speculativa*, che era *fisica* o *logica*, ed in *pratica*, che era *morale* o *politica*: la *investigazione* in *esercitativa* e in *contenziosa*; la prima era *ostetrica* o *sperimentale*, la seconda, *accusatoria* o *distruttiva*.

Aristotile all'incontro divideva la filosofia in due con-
cetti, *pratico* l'uno, *teoretico* l'altro: quello era o *morale*
o *politico*; questo, o *fisico* o *logico*.

I differenti principj stabiliti da diversi filosofi e la stessa
differente maniera di esporre la filosofia costituirono di-
verse sette filosofiche, di cui alcune presero nome anche
soltanto dal primo maestro. Alcuni filosofi dimostrarono le
cose siccome comprensibili, e questi vennero chiamati
Dogmatici; altri invece sospendevano il loro giudizio sulle
cose ch'essi dicevano incomprensibili, e questi venivano
chiamati *Dubitativi*, detti anche *Pirronisti* da Pirrone; *Ci-
nici* erano quelli che si servivano di motti *satirici*; quelli
che insegnando passeggiavano vennero chiamati *Peripa-
tetici*; *Stoici* i seguaci di Zenone, perchè frequentavano
il Portico vario, chiamato *Pisianacteo*, ove erano stati messi
a morte dai Trenta circa 400 cittadini; gli *Accademici*, per-
chè frequentavano l'Accademia; e così molti altri furono
distinti per la città ove nacquero, come gli *Eliaci*, i *Me-
garici*, gli *Eretrici*, i *Cirenaici*, ec.; o pel maestro, come
i *Socratici*, i *Pitagorici*, gli *Epicurei*, ec.

Volendo dunque dare in brevi cenni un complesso di
tutto ciò che comprende la filosofia, non dettato solamente
da un proprio modo di vedere, ma bensì da tutto ciò che
si sa essere stato detto e fatto, onde lasciar libero di sta-
bilire quel criterio che l'intimo sentimento per la somma
delle cose è per dettare, senza occultare affatto il proprio,
converrà dividere queste cognizioni in due rami: cioè 1.º *ciò*
che riguarda le opinioni, 2.º *ciò che riguarda le istitu-
zioni*; e per far cenno anche di ciò che pe' soli dettati della
natura, o della superstizione, può aver determinato il giu-
sto o falso criterio de' sapienti, e la cieca fede degli igno-
ranti, converrà non omettere le popolari credenze delle
nascenti società. Quindi converrà scorrere le più note teo-
gonie e cosmogonie antiche, da cui vedremo qualche
volta scintillare la più pura filosofia, e in generale ci con-

vinceremo dell'istinto unico che generò tante svariate stranezze. In seguito trascorreremo le principali opinioni filosofiche, tratte in parte dalle Vite dei filosofi antiche di Diogene Laerzio, per quindi discendere a quelle dei più moderni filosofi e metafisici; cioè daremo in breve una storia della filosofia quale ci fu data più per disteso dal Bulhe. Finalmente, passando alla seconda parte, daremo un'idea in ristretto delle diverse istituzioni umane: le religiose, le politiche e le sociali.

La chimica colla sua analisi ci snuda i materiali che compongono la macchina animale, la fisiologia ci spiega il meccanismo per cui essa muove, vive, cresce, deperisce e muore; ma nè la chimica nè la fisiologia ci potranno forse giammai istruire come dell'ossigeno, dell'azoto, dell'idrogeno, del carbonio, del ferro, della calce, ec., combinati insieme sotto determinate condizioni, si possa formare un complesso atto a sentire ed a manifestare, atto a concepire ed emettere un'idea, atto finalmente all'accorgimento della propria esistenza, alla cognizione dell'*io*.

Ciò è quanto offerse vasto campo alle metafisiche speculazioni ed alle ideologiche ricerche. Ma se neppur queste possono condurci alla vera soluzione del gran problema, il concorso di tutte le cognizioni potrà forse in qualche modo non allontanarcene di troppo; e ove ciò pure non riesca, prosterniamoci davanti alla mano creatrice, e interpretando il nostro mandato, limitiamoci a migliorare la nostra esistenza, giacchè, questo è ben certo, esistiamo.

PARTE PRIMA

DELLE OPINIONI

CAPITOLO PRIMO

Teogonie e Cosmogonie.

La filosofia dei più remoti tempi, almeno per quanto giunse a nostra cognizione, riguardava l'origine e la storia di Dio e del mondo; essa è dunque piuttosto teogonia e cosmogonia, che vera filosofia; tale era quella degli Indiani, dei Baniani, dei Giapponesi, Chinesi, Caldei, Persi, Fenici, Egizi, Etruschi, Atlanti, Scandinavi, Celti, Sarmati; tale fu l'Ebraica, lo Sciamanismo, il Sabeismo, e quella, si può dire, di tutti i popoli fino allo stabilimento della pura filosofia in Grecia.

L'uomo tende al maraviglioso per istinto, l'ignorante più di tutti. Si esige una vera profonda cognizione delle cose per far fronte a un tale istinto sì generale com'egli è e prepotente. Quindi le origini delle diverse teogonie e cosmogonie sono presso che tutte fantastiche, esagerate, sorprendenti. L'ignoranza de' popoli le voleva tali; la scaltrezza e sagacità de' legislatori tali le coltivava.

Gl'Indiani o Indù, secondo il Vedam e lo Seiasta, volevano che al principio del mondo non vi fosse che Dio e acqua; Dio, da essi chiamato Para-Brama, o primo principio, fece galleggiare sull'acqua una foglia d'albero della forma d'un fanciullo che si mordea il pollice d'un piede; dal bellico di questo fanciullo spuntò un fiore che produsse Brama; Dio lo incaricò di creare il mondo, e fece due altri angeli, Visnù e Siva; il primo conservatore, il secondo distruttore del mondo. Brama, Visnù e Siva compongono la Triade indiana, da cui Giove, Nettuno e Plutone, Triade greca; Fanete, Urano e Crono, di Orfeo. Durante la sua vita, Brama

prende diverse incarnazioni, o Menù; la settima incarnazione di Brama fu Satiavrata, che apparve dopo un diluvio e governò gli Indiani per 3892888 anni.

I Samanei o Germani del Malabar, conoscevano un ente infinitamente perfetto chiamato Aruguen o Butta, nato da una vergine; lo avevano posto nella schiera degli Dei Indiani e lo chiamavano Dio di virtù, puro, infinito, eterno, immutabile, sapientissimo, ec. Per questo solo essi differivano dai ginnosofisti.

Secondo i Giapponesi, il caos galleggiava, al principio di tutte cose, nell'acqua. Dal caos uscì una specie di spina, questa divenne un'anima ed uno spirito che diventò il primo Camis. Essi pretendevano che il mondo fosse uscito da un uovo, il quale era andato ad appoggiarsi ad uno scoglio formatosi dalla materia terrestre tirata dal fondo delle acque alla superficie per l'azione della luna. Il toro con una cornata fece un foro in quell'uovo e ne uscì il mondo; e con un soffio fece shoeciar l'uomo.

Giusta i Chinesi, sotto Ticu-Oang lo spirito celeste si sparse per il mondo ed ispirò umanità fra gli uomini, dopo d'aver distrutto il gran dragone che aveva posto il disordine nel cielo e nella terra.

I Tao-tse pretendono che l'uomo sia derivato dal concorso fortuito della materia bruta colla materia sottile; altri lo credono invece prodotto da un uovo, il guscio del quale alzossi verso il cielo, la chiara si disperse nell'aria, ed il torlo rimase sopra la terra.

I Persiani seguivano il culto del fuoco; secondo essi, Mitra era l'anima virtuosa, alla quale, dopo morte, fu da Dio dato l'impero del sole. Arimane era il Dio delle tenebre e del male. Il dualismo, o il principio del bene e del male, sembra l'idea più generale e più antica; secondo i Persiani, che credevano ad una specie di metempsicosi astronomica, Caimorts, primo uomo, uscì da una delle gambe davanti d'un toro, allorchè Arimane venne al mondo e fu ucciso dagli Dei. Dal seme di Caimorts, mentre spirava, fu generato un albero chiamato Veivas, dal quale naacquero Meschia e Meschiane, autori del genere umano.

I Caldei erano persuasi che l'ente supremo altro non fosse se non una luce risplendente attiva e feconda che comunicava l'anima a tutta la natura; consideravano gli esseri come altrettante emanazioni di quella luce, le quali diventassero esseri materiali condensandosi di mano in mano che allontanavansi da quel centro.

Anche gli Egizi diedero per emblema della creazione un uovo che usciva per metà dalla bocca di Dio; ma i principali fra loro non ammettevano altro Dio che l'universo, altro principio alle cose che materia e moto. Tutto era confuso, secondo essi, da principio; col tempo gli elementi si separarono, l'aria agitossi, la parte ignea si alzò e formò gli astri; la parte materiale aggirossi sopra sè medesima e ne venne la terra, la quale riscaldata dal sole sviluppò colla fermentazione i diversi germi in essa contenuti, ed in tal modo ebbero vita un'infinità di esseri diversi, ognuno de' quali scagliossi nell'elemento che meglio gli conveniva.

I filosofi egizii al tempo di Mosè opinavano l'uomo ritrar le primitive opinioni da' propri sensi. Ciò che esiste, secondo essi, dovette esistere eternamente; niente di ciò che l'uomo vede gli porge l'idea della creazione e dello annientamento. Tutto si spiega con una serie concatenata di cause e di effetti. Gli Egizii avevano scolpita sulla fronte d'un loro tempio dedicato alla Natura la seguente iscrizione: — Io sono ciò che è, tutto quanto fu, quanto sarà; nè alcun mortale squarciò per anco il velo che mi copre. —

I filosofi etruschi divisero la creazione in dodici epoche di mille anni cadauna; nella prima epoca Dio creò il cielo e la terra, nella seconda il firmamento, nella terza il mare e le acque, nella quarta il sole, la luna e le stelle, nella quinta gli esseri viventi, eccetto l'uomo che venne più tardi, ec. ec.

Gli Scandinavi dicevano che da principio tutto era un vasto abisso posto al settentrione, il quale fu empito da torrenti di fuoco che provenivano dal mezzodi; questi torrenti congelaronsi nell'abisso e ne esalarono vapori ghiacciati, ma un soffio di calore venuto dal mezzodi fuse quei vapori, ne formò goccioline viventi, e da queste nacque il gigante Ime, il quale fu ucciso dai figliuoli di Bove. Col di lui sangue si formarono le acque, dalle sue ossa le montagne, dai denti le pietre. Askus fu il primo uomo, Enobia la prima donna.

I Celti ed i Galli ammettevano, coi loro Druidi, per anima del mondo un principio attivo che si unì alla materia e la pose in istato di produrre le intelligenze o gli Dei, gli uomini e gli altri esseri. Dopo un certo numero di rivoluzioni, l'universo, secondo essi, sarà distrutto coll'acqua e col fuoco e rinascerà dalle sue ceneri. Niente muore, niente si consuma. Attribuivano, come gli Sciti, al fuoco l'organizzazione dell'universo.

I Talmudisti, settari degli Ebrei, pretendevano che la terra fosse stata lungamente abitata dagli Angeli e dai giganti prima di Adamo, e che Adamo, che significa terreno, fosse stato creato in dodici ore; che Dio l'avesse fatto tanto grande, che gli angeli stessi ne furono gelosi, sì che poi Dio per accontentarli lo ridusse a mille cubiti.

Si fa da essi risalire a quest'epoca la filosofia cabalistica. Si credette che l'angelo Raziele la insegnasse ad Adamo consegnandogli un gran libro che conteneva tutti i segreti della natura, il poter di parlare col sole, di comandare agli angeli buoni e cattivi, d'eccitare i terremoti, di predir l'avvenire, d'interpretare i sogni. Jeova era il nome di Dio.

Sangot (che significa Ateo), filosofo indiano, 3400 anni circa avanti l'era volgare, insegnava che non si avesse a credere se non alle cose visibili, o che possono dedursi da effetti de' quali è conosciuta la causa: pensava tutte le azioni nostre venir punite o premiate in questa vita, e non doversi uccidere gli animali sotto alcun pretesto, perchè i loro diritti all'esistenza sono uguali ai nostri.

Lo Sciamanismo, o sia la teogonia degli Sciti, ammette un solo essere supremo, buono, eterno, che abbandona il reggimento dell'universo a divinità inferiori, e queste ad altre.

2968 anni avanti l'era volgare fiorì, in Egitto, Manete, detto Trismegisto perchè legislatore, sacerdote e filosofo, e nel 2464, presso i Battriani, il primo Zoroastro, la cui morale era fondata sull'amore del prossimo; questo filosofo ammetteva l'unità di Dio ed esigeva grande rispetto al fuoco come tipo visibile della divinità invisibile.

La filosofia degli Etiopi riducevasi ai seguenti punti principali: — bisogna adorare gli Dei, non far male a chicchessia, avvezzarsi alla fermezza, disprezzare la morte; la verità niente ha di comune nè col terrore delle arti magiche, nè coll'abbagliante apparato dei miracoli e dei prodigi; la temperanza è base della virtù, l'eccesso spoglia l'uomo della sua dignità; solo i beni con istento acquistati godonsi con piacere. Il fasto e l'orgoglio caratterizzano la piccolezza. Tutto è vanità nelle visioni e nei sogni. —

L'istituzione de' misteri di Eleusi in Grecia era una scuola filosofica: in essa, secondo Cicerone, si trattava della natura delle cose piuttosto che di quella degli Dei: l'andamento del sole e delle

stagioni era la sostanza delle cerimonie emblematiche che avevano luogo nei misteri; ma queste spiegazioni degli oggetti del culto pubblico erano riserbate agli iniziati e religiosamente ignorate e rispettate dal popolo. Nè altrimenti facevano i Magi in Persia, i Druidi nelle Gallie, i Brami nell'India, i sacerdoti egizii e tutti gli antichi teologi, i quali avevano duplice dottrina, essoterica l'una per tutti, esoterica l'altra riserbata a pochi; in ogni epoca, in ogni luogo il filosofo fu sempre al di sopra dei popolari pregiudizi; lo stesso Plinio il giovane, che viveva fra la pagana superstizione, scriveva: — *Mundum et hoc quod nomine alio cælum appellare libuit, cujus circumplexu teguntur cuncta, numen esse credi par est; æternum, immensum, neque genitum, neque interitum unquam. Hujus extra indagare, nec interest hominum, nec capit humanæ conjectura mentis. Sacer est, æternus, immensus, totus in toto, imo vero ipse totum, finitus et infinito similis, omnium rerum certus et similis incerto, extra intra cuncta complexus in se, idemque rerum naturæ opus et verum ipsa natura.* —

Anche gli Americani, al tempo che fu scoperta quella parte del mondo, avevano diverse cosmogonie. I Caraibi, per esempio, della Guiana avevano per tradizione che l'Essere supremo fece discendere il proprio figliuolo dal cielo, onde uccidere un orribile serpente: e che avendolo vinto, ne' visceri di esso si formarono dei vermi da ciascuno dei quali uscì un Caraibo con sua moglie. Quelli delle Antille veneravano una montagna che aveva due caverne, dalle quali s'immaginavano che i primi uomini fossero usciti; e veneravano pure una certa grotta da cui pretendevano fossero usciti il sole e la luna; secondo gli abitanti di Haiti o S. Domingo, tutto quanto esiste nell'universo è originato dall'unione di due esseri, da cui venne una fanciulla che unita al proprio padre produsse i mesi; questi uniti tra di loro produssero i giorni. Fra i figliuoli dei due primi esseri ammettevano una razza inferiore da cui venne il primo uomo. Quei di Virginia stimavano l'universo opera di certi Dei inferiori; pensavano che l'acqua fosse il primo elemento creato, e che la donna fosse stata prodotta prima dell'uomo. Gli abitanti le sponde del Mississippi, i Canadesi, gli Irochesi, quei di Terranuova si immaginavano che tutto fosse stato creato da una donna che governava il mondo col proprio figliuolo; il figlio era il principio del bene e la madre causa del male. Questa idea è consentanea al dualismo de' filosofi del mondo antico. Gli Uroni credevano che

stati vi fossero nel mondo sei uomini, uno dei quali salì al cielo per cercarvi una donna. Accortosene Dio, precipitò la donna sulla terra, dov'ebbe due figliuoli, uno dei quali uccise l'altro. Secondo gli Irochesi, la razza umana fu distrutta da un diluvio universale, e per ripopolare la terra gli animali furono cangiati in uomini. I Selvaggi dell'America settentrionale credevano che l'Ente Supremo avesse mandato il castore, la lontra e il ratto a pescar terra dal fondo dei mari, colla quale egli formò il globo terrestre; ma non accordandosi gli animali fra essi, Dio li distrusse tutti e dalla loro putrefazione nacque la specie umana. Questa idea non è molto dissimile da quella de' Giapponesi. I Molucchesi ed i Macassarj credono che il cielo, il sole e la luna non abbiano mai avuto principio; che avendo il sole inseguito la luna, la quale nel fuggire si feri, questa partorì la terra, la quale cadde nel sito che tuttavia conserva; che essendosi la terra fessa nella sua caduta, uscirono dal suo seno due sorta di giganti. I Messicani credevano che prima del sole che attualmente gli illumina, altri quattro ve ne avesse che si estinsero l'un dopo l'altro. Questi cinque soli contrassegnavano altrettante età; la prima, di 5206 anni, si chiamava età della terra; la seconda, di 4804 anni, era detta età del fuoco; la terza, età dell'aria, e contava 4010 anni; la quarta età, dell'acqua, e ne durò 4008. In capo a ciascuna di queste età la razza umana peri, di carestia nella prima, di fuoco nella seconda, di procelle nella terza, di acqua nella quarta. Se non che in questa un uomo e una donna si salvarono nel tronco d'un cipresso. I Canadesi credevano in un Dio creatore che chiamavano Grande Spirito, il quale contiene tutto, si manifesta in tutto, agisce in tutto ed imprime il movimento in ogni cosa. Tutto quanto esiste è Dio senza limiti, senza confini, senza corpo; essi dunque adoravano Dio in ogni cosa del mondo, credevano l'anima immortale; pretendevano che Dio volesse che un certo numero di creature soffrisse in questo mondo per compensarle nell'altro; sostenevano quindi che tutto quello che noi giudichiamo per male, tale non è che nelle nostre idee, giacchè nulla vien fatto che non sia conforme alla volontà di quest'essere infinitamente perfetto, la cui condotta non è nè bizzarra nè capricciosa. La vita, secondo essi, è un sonno, la morte un destarsi che ci guida all'intelligenza delle cose visibili ed invisibili. Non potendo la ragione dell'uomo sollevarsi alla conoscenza delle cose che non sono sopra la terra, è inutile ed anche pericoloso cercare di

penetrare le cose invisibili. Dopo la morte le anime nostre vanno in un certo luogo, nel quale non si può dire se i buoni stiano bene ed i cattivi male, perchè ignoriamo se ciò che appelliamo bene o male sia riguardato come tale dal grande Spirito.

CAPITOLO SECONDO

Filosofia e Metafisica.

Possidonio, al dir di Strabone, sostiene che il sistema dell'Atomismo, da cui avrebbero tratta la loro idea Leucippo e Democrito, fosse stato già ammesso da Mosco, che viveva sulla fine del 47.^o secolo avanti l'era volgare. I filosofi egizii, intorno al 4600, all'epoca di Mosè e di Cecrope, portavano opinione che tutto ciò che esiste debba necessariamente aver sempre esistito, e tutto spiegavano con una serie concatenata di cause ed effetti: che la terra, una volta informe, limacciosa sotto le acque, si fosse seccata per l'azione del sole, e così venuta atta allo sviluppo dei germi organici. Ma che esaurita la terra, debba ritornare il primitivo caos, compiendo così il grand'anno per dar poi principio a un altro pari al primo. Tale, presso a poco, era pure il sistema d'Orfeo, discepolo di Lino, che credesi visse verso il 4330 avanti l'era volgare. Questo filosofo, nella sua cosmologia, annunzia diverse alterazioni subite dalla terra prima d'essere abitabile; e sostiene l'anima essere immortale. Plutarco parla della scuola filosofica del Centauro Chirone, maestro d'Esculapio, che dovea vivere verso il 4450.

Nell'11.^o secolo abbiamo Lockman, che credesi Eliope o Nubio, e Salomone, distinti in filosofia, Saca o Buda nel 4000, Omero circa il 900, e alcuni altri; ma breve ne è il numero, chè per la più parte erano piuttosto teologi o legislatori.

E per trovare più esatte cognizioni intorno alle diverse opinioni filosofiche emesse dagli uomini pensatori, devonsi discendere al 600 in Grecia ove si portò la filosofia all'entusiasmo; e primo fu Talete di Mileto, fondatore della setta Ionica. Secondo questo filosofo non v'ha che un mondo; non vi ha vuoto; tutto è vicissitudine, e lo stato delle cose è momentaneo. Vi ha un primo Dio più antico degli altri, eterno, incomprendibile, onnisciente; l'anima umana sempre si muove da per sé ed è immortale; anche alle cose brute concedeva egli un'anima, questo deducendo, se-

Filosofia
dei tempi
remoti.

Setta Ionica.

Talete.

condo Laerzio, dalla pietra magnetica e dall'ambra. La sua morale prescriveva di non fare ciò che si biasimerebbe in un altro; diceva che è difficile conoscer sè stessi, ma essenziale, senza di che niuno poter conformare la propria condotta alle leggi di natura.

Anassimandro.
Anassimene.

Seguaci della setta jonica furono Anassimandro nel 552, che diceva esser principio ed elemento l'infinito; Anassimene, nel 520, che portava opinione essere principio l'aria e l'infinito; che gli astri si muovono non sopra, ma intorno la terra; Anassagora, Erotimo, Diogene, Appoloniante ed Archelao verso il 470.

Anassagora.

Secondo Anassagora, al dire di Laerzio, tutte le cose essere state insieme; venuta di poi la mente, quelle disporre; l'universo essere composto da piccole particelle similari che ne sono i principii; la mente essere principio del moto; il sole essere una massa incandescente, la luna abitata, cc. ec.; e Archelao sosteneva essere due le cagioni della generazione, il caldo ed il freddo; gli animali e gli uomini generarsi dal limo, e nascere pel calore della terra che stillò, quasi alimento, un limo simile al latte; l'acqua addensata dal calore, compressa, formare la terra; e in quanto scorre intorno, produrre l'aria; essere il sole il massimo degli astri, e l'universo infinito.

Archelao.

Questa setta ammetteva che nessun elemento bastasse per ispiegare i fenomeni della natura. Accontentandosi di cercar la causa della forma dei fenomeni, credette trovarla in una forza inerente alla materia, della quale essa costituisce in certo modo l'anima o il principio di vita; e che, per l'antagonismo d'ogni sua azione, produce e distrugge tutti i fenomeni. Il Deismo ebbe principio da questa setta, dalla quale venne il Socratismo e da questo uscì il Cirenaismo, il Megarismo, la setta Eleatica, il Platonismo ed il Cinismo, di cui parleremo in appresso.

Setta Italica.

Nel 540 ebbe principio con Pitagora la setta Italica, dalla quale uscì l'Eleatica, l'Eraclitismo, il Pirronismo, l'Epicureismo; seguaci a Pitagora furono Ocello, Ippone intorno al 500, Empedocle al 473, Epicarmo al 449, Filolao al 392, Agesilao al 30. Al dire di Laerzio, stimano i pitagorici principio di tutto essere l'unità; da essa la dualità infinita, come materia soggetta a quell'unità che è cagione; e dall'unità e dalla dualità infinita i numeri; dai numeri i punti, da questi le linee, e da queste i corpi sensibili, gli elementi dei quali essere quattro: fuoco, acqua, terra, aria; e trasmutarsi e volgersi per tutto e da essi generarsi il mondo animato, intelli-

Pitagora.

gente, simile ad una sfera, avente nel mezzo la terra sferica, anch'essa e all'intorno abitata. Tutte le cose che partecipano del calore essere animate ed aver affinità cogli Dei; quindi il sole, la luna, le stelle sono Iddii; l'uomo partecipa di Dio; alcune piante essere animate; il destino essere cagione dell'universo e delle singole parti. Dicono differire l'anima dalla vita; quella essere immortale; gli animali generarsi dai semi ed essere il seme stilla cadente dal cervello avente in sé un vapor caldo (1). I sensi in generale, ma specialmente la vista, essere un vapore assai caldo. Triplicemente dividersi l'anima dell'uomo in mente, ragione, animo. Mente ed animo essere anco negli altri animali, ragione soltanto nell'uomo.

Il principato dell'anima estendersi dal cuore sino al cervello, e la parte di essa che è nel cuore essere l'animo; la ragione e la mente, quella che nel cervello; e stille cadenti da questo i sensi: la parte ragionevole immortale, le altre mortali; l'anima essere nutrita dal sangue; gettata sulla terra, vagare per l'aria a guisa di corpo; quindi tutta l'aria esser piena di anime. Essere un'armonia e la virtù e la salute e ogni bene e Dio, e quindi ogni cosa consistere d'armonia; e l'amicizia essere un'eguaglianza armoniosa: fin qui parla Diogene Laerzio.

Voleva pure Pitagora che a distanze fisse il moto regolare delle sfere generasse una musica armonica, e gli abitanti della terra non sentir la musica de' corpi celesti perchè abituativi dal loro nascere.

Essendo poi l'anima e il corpo un numero che sussiste per sé medesimo, quella passa dopo la morte da un uomo nel corpo d'un altro, o in quello d'un animale qualunque ove il caso la porta; perciò la filosofia di Pitagora fu detta sistema de' numeri.

La equità e la rettitudine era la prima regola di morale fra i pitagorici; ed anche per questa esigesi il concorso armonico delle facoltà dello spirito da cui procede l'armonia che trovasi tra le azioni dell'uomo e l'universo; la fonte delle cognizioni è nell'intelligenza, quella della forza nelle passioni, e quella dei conati nei desiderj e nelle inclinazioni; se le passioni e i desiderj stanno sommessi all'intelligenza e in armonia con lei, l'uomo è virtuoso; uel caso contrario, vizioso.

(1) Pitagora, spaziando colla sua immaginazione, crede una verità fisiologica.

Sendovisti
del Giappone.

Frattanto che tale era lo stato della filosofia jonica ed italiana, intorno a quest'epoca del 500 mostravansi i Sendovisti nel Giappone e Confucio nella Chiua. I Sendovisti si regolavano dietro l'uso della sola ragione, senza religione alcuna: l'unico loro principio era che bisognava praticare la virtù, poichè la sola virtù può renderci felici quanto la natura nostra il concede. Ecco i loro dogmi: 1.º conformare le proprie azioni alla virtù; 2.º rendere giustizia a tutti gli uomini; 3.º essere dabbene e onesto nei costumi; 4.º regolare la vita colla prudenza; 5.º avere coscienza pura e retta volontà.

Confucio
nella China.

La filosofia di Confucio consisteva più in azioni che in discorsi; il filosofo, diceva egli, è quello che tien profonda conoscenza delle cose o dei libri, che tutto pone in bilancia, che cede alla ragione e che con sicurissimo passo calca le vie della verità e della giustizia. L'uomo tiene dal cielo la natura intelligente; la conformità a questa natura costituisce la regola: l'attenzione a sacrificare alla regola e ad assoggettarvisi è l'esercizio del saggio. Non fare ad altri ciò che a te pure non piace sia fatto. Se sei saggio, fa di vigilar sopra lo stesso, perocchè il saggio è a sè il più severo censore, testimonio, accusatore e giudice. Non v'ha che una sola cosa preziosa, la virtù. Occorrono al popolo più esempi che precetti; la carità è quell'affetto costante e ragionato che ci immola al genere umano, come se formasse con noi un solo individuo. Cadere e non più rialzarsi, ecco il vero peccare.

Frattanto che in Grecia le menti spaziavano in metafisiche speculazioni, che non essendo regolato dalle cognizioni esatte naturali e fisiologiche dovevano certamente riescir oltremodo fantastiche, nel Giappone e nella China s'insegnava una buona filosofia, e la metafisica, espressa nel *Ta-hio* (o grande studio), libro lasciato da Koung-jou-tseu e commentato da Tsheng-tseu, è piuttosto appoggiata sulla morale e sul buon senso che su di astratte speculazioni non conducenti a nessun risultato e tante volte precedenti da meno esatti principii. La legge del *grande studio*, dice Confucio, o della filosofia pratica, consiste nello sviluppare e mettere in chiaro il principio luminoso della ragione, che noi abbiamo ricevuto dal Cielo, a rinnovare gli uomini, e a porre la loro destinazione definitiva nella perfezione, o sommo bene.

Bisogna prima conoscere lo scopo al quale devesi mirare, o sia la propria destinazione definitiva, e prendere indi una de-

terminazione. La determinazione presa, si può in appresso aver lo spirito tranquillo e quieto; lo spirito essendo tranquillo e quieto, si può godere di quel riposo che niente può alterare. Essendo pervenuti a questo inalterabile riposo, si può meditare e formarsi un giudizio sull'essenza delle cose; avendo meditato ed essendosi formato un giudizio sull'essenza delle cose, si può conseguire lo stato di perfezionamento.

Gli esseri della natura hanno una causa e degli effetti; le azioni umane hanno un principio e delle conseguenze; conoscere le cause e gli effetti, i principii e le conseguenze, è andar vicinissimo al metodo razionale con cui si perviene alla perfezione.

Gli antichi principii che desideravano sviluppare e mettere in luce ne' loro stati il principio luminoso della ragione che noi riceviamo dal Cielo, s'attenevano prima al buon governo de' loro regni; quelli che desideravano di ben governare i loro regni, si attenevano prima al buon ordine delle loro famiglie; quelli che desideravano mettere il buon ordine nelle loro famiglie, pensavano prima a correggere sè stessi; quelli che volevano correggere sè stessi, pensavano a dotar di rettitudine le anime loro; quelli che agognavano a tale rettitudine, pensavano prima a rendere le loro intenzioni pure e sincere, e perfezionavano più che potevano le loro cognizioni morali, il che consiste nel penetrare e investigare a fondo i principii delle azioni.

I principii delle azioni essendo penetrati e a fondo investigati, le cognizioni morali pervengono indi al loro ultimo grado di perfezione; le cognizioni morali giunte essendo al loro ultimo grado di perfezione, le intenzioni sono rese pure e sincere, l'anima si informa quindi di probità e di rettitudine; l'anima essendo informata di probità e di rettitudine, la persona viene in conseguenza corretta e migliorata; la persona essendo corretta e migliorata, la famiglia viene ad essere ben diretta; la famiglia essendo ben diretta, il regno è ben governato; e il regno essendo ben governato, ne consegue che il mondo gode della pace e della buona armonia.

Scorgesi da questi principii che la filosofia cinese assai si trattiene sull'arte di ben governare i popoli, e l'arte di ben governare i popoli prende norma da quella di ben regolare una famiglia. Per tal modo le leggi civili della China hanno per base la pietà filiale.

Intorno a quest'epoca anche Zoroastro, re de' Persiani, rese

Zoroastro.

pubblica la sua filosofia. Secondo questo filosofo nulla si fa dal nulla; v'ha un primo principio infinito, eterno, da cui emanò quanto fu e quanto vi è; questa emanazione fu perfettissima e purissima; si vuol riguardarla come la causa del moto, del calore, della vita; questo filosofo ammetteva un principio buono ed un principio cattivo: lo spirito e la materia, luce e tenebre personalizzate in Oromade e Arimane continuamente in guerra tra loro; ma finalmente le tenebre saranno scacciate dalla materia e le male qualità di questa saranno distrutte; ella diverrà buona, lucida, analoga al suo principio che la riassorbirà e da cui emanerà di bel nuovo per empire tutto lo spazio, e questo sarà il regno della felicità perfetta. Ma ritorniamo ai Greci.

Eleatica. Dalla setta Pitagorica uscì la Eleatica, di cui Senofane di Colofone fu l'istitutore nel 479, vivendo ancora Pitagora. Ebbe a seguaci Zenone d'Elea nel 467 e Parmenide nel 439.

Senofane. Senofane diceva che niente produce niente, ciò che è fu sempre; ciò che è eterno è infinito, e ciò che è infinito è uno, perchè dove vi ha somiglianza vi ha pluralità. Che non vi ha moto vero, non principio, non fine; quindi tutto è apparenza, e le apparenze sono le sole processioni reali dallo stato di possibilità allo stato di esistenza, e da questo a quello d'annientamento; ciò che scorgiamo in noi è; ciò che scorgiamo fuori di noi, ci sembra essere; la sola filosofia vera è delle cose che sono, non di quelle che pajono.

Zenone. Zenone di Elea, secondo Laerzio, credeva che vi fossero mondi e non vuoto; che la natura di tutte le cose venisse prodotta dal caldo e dal freddo, dal secco e dall'umido mutantisi a vicenda; che la generazione degli uomini derivasse dalla terra, e l'anima fosse una mescolanza dei prefati elementi senza prevalenza d'alcuno.

Parmenide. Parmenide, giusta lo stesso Laerzio, dimostrò il primo che la terra è sferica e situata nel mezzo; diceva essere due gli elementi, il fuoco e la terra; il primo tener luogo d'artefice, la seconda di materia. Che la generazione degli uomini ebbe origine prima dal fango, ch'egli son composti di caldo e di freddo, di cui tutte le cose pure sono composte; che l'anima e la mente sono una stessa cosa, e che duplice è la filosofia, una secondo verità, l'altra secondo opinione.

A tomismo. Nel 490 cominciò l'Atomismo sostenuto da Leucippo e da Democrito.

Leucippo. Leucippo asseriva l'universo essere infinito; essere infiniti gli elementi ed i mondi che da questi provengono e doversi in essi

risolvere; e i mondi generarsi così: Molti corpi, in figure d'ogni maniera, di man in mano che si staccano dall'infinito, s'aggirano nel gran vuoto, i quali riuniti formano un vortice, in cui urtandosi tra loro e in tutti i modi avvolgendosi, si separano distintamente simili con simili. Di quei che stanno in equilibrio, non potendo per la quantità essere più trasportati in giro, i minuti, quasi lanciati fuori, vanno nel vuoto esterno, i restanti, rimanendo insieme e avvilupandosi e riunendosi, concorrono vicendevolmente a formare non so qual prima unione rotonda. Questa unione è a guisa d'una membrana che contiene in sé ogni maniera di corpi, i quali roteando, per la resistenza del centro, assottigliano la circostante membrana, sempre affluendovi, pel contatto del vortice, i corpi attigui, e così formasi la terra, rimanendo insieme quei che furono trasportati nel mezzo. L'aere ambiente, all'incontro, s'accresce a guisa di membrana per l'afflusso dei corpi esterni, e aggirandosi in vortice con quelli coi quali ha contatto, questi si appropria. Alcuni di essi fanno un'unione complicata, prima umida e limacciosa, che disseccata è tratta in giro con tutto il vortice; e poscia infuocata forma la sostanza degli astri.

Democrito pensava essere principio d'ogni cosa atomi e vuoto, tutto il resto congettura. Infiniti i mondi, generati e corruttibili. Niente nascere da ciò che non è, nè distruggersi nel nulla. Gli atomi, per grandezza e numero infiniti, aggirarsi a vortice nel tutto e così formarsi i composti fuoco, acqua, aria e terra; pur questi essendo riunioni provenienti da alcuni atomi, i quali sono impassibili ed immutabili per la loro solidità. Il sole e la luna essere formati di siffatti vortici e masse tratte in giro, e parimenti l'anima, la quale è una stessa cosa che la mente.

Democrito.

La nostra intuizione farsi per le immagini delle cose che cadono sul senso: tutto nascere per necessità, essendo causa della generazione di ogni cosa il vortice, eh'ei chiama necessità.

Essere fine la tranquilla ilarità dell'animo, non quella che esiste nella voluttà, ma quella che chetamente e stabilmente governa l'anima, non turbata da alcun timore o spavento superstizioso o da nessun'altra passione. Le cose che si formano stare nell'opinione, in natura atomi e vuoto.

Ammetteva pure che l'identico non può produrre che l'identico, che l'anima ha la sua principal sede nel sangue, e che si inspira nell'atto della prima respirazione, cessando poi essa al cessar di questa.

- Sofisti.** Nel 454 uscì fuori la setta dei Sofisti. Primo fu Gorgia Leon-
tino, quindi Crizia nel 413, Protagora nel 401, Prodicò nel 400,
Ippia d'Ekea nel 398; intendasi sempre avanti l'era volgare.
- Crizia.** Crizia, uno dei trenta tiranni d'Atene, pretendeva che la religione
e la necessità del culto degli Iddii fossero una saggia invenzione
de' legislatori, ed un mezzo politico per accecare il volgo ed abi-
tuarlo al giogo delle leggi.
- Protagora.** Protagora fondavasi sul principio che nessuna cosa ha un'esistenza
fissa ed assoluta; che per un lato la materia cambia ad ogni istante,
e che dall'altro lo stato dei sensi non che l'impressionabilità che
ne dipende variano nella stessa proporzione. Continuo moto e con-
tinua variazione sono le cause prime dell'esistenza delle cose e
della qualità loro. Le cose non sono mai, ma diventano sempre,
e la cessazione del loro moto trascina con sé per conseguenza quella
della loro esistenza. La materia è soggetta ad un continuo flusso;
quindi lo stato dell'uomo è sempre differente rispetto all'intuizione;
non solamente parecchi uomini differiscono nella maniera di discernere
gli oggetti, ma altresì lo stesso individuo sente lo stesso og-
getto diversamente in diversi tempi. Tosto che i sensi dell'uomo
hanno l'impressionabilità atta a fargli discernere un oggetto, questo
oggetto è reale. È vero ch'esso par differente secondo lo stato di
salute o di malattia, di veglia o di sonno, d'infanzia o di ragione;
ma esso è costantemente tal quale si sente. Conchiudeva Protagora
che non vi è verità assoluta, bensì ve ne ha una relativa; al con-
trario della setta Jonica, la quale sosteneva che si dà soltanto un'e-
sistenza assoluta e non si dà cangiamento.
- Circa gli Dei, secondo Laerzio, diceva Protagora, sia che esistano
sia che non esistano, io nulla so, poichè di molte cose impediscono
che si sappia e la oscurità dell'argomento, e la vita dell'uomo che
è troppo breve.
- Eraclitismo.** Proveniente dalla Pitagorica sorse nel 439 l'Eraclitismo. Era-
clito d'Efeso ne fu il fondatore; Ipocrate nel 424 suo seguace.
- Eraclito.** Eraclito pretendeva che il fuoco fosse il generatore d'ogni cosa
e che in esso ogni cosa si risolvesse. Diceva tutto accadere per un
destino, o per giri contrarij; tutto ciò che esiste, insieme accordarsi;
ogni cosa esser piena di anime e di demoni; l'anima essere una par-
ticella ignea, eterna, inalterabile, indivisibile; essere l'universo fi-
nito, ed uno il mondo. Voleva che si giudicasse colla ragione, non
coi sensi; ma le sue opinioni fisiche sono sì fattamente strane che
fa pena leggerle, molto più ripeterle.

Ippocrate sosteneva che il fuoco, distribuito in tutte le parti dell'universo, costituisce la divinità.

Ippocrate.

Nel 425 Socrate, scolaro di Anassagora, staccatosi dalla setta Jonica, stabilisce una setta sua propria chiamata per ciò Socratismo. Ripeteva egli che la sola cosa che egli sapeva era quella di saper niente. Nulla doversi risparmiare a fin che il pensiero acquisti una logica precisione; aversi a studiar la natura, osservarne l'ordine e l'armonia, scendere dalle sue prime leggi fino a una causa finale; mostrar il mondo e l'uomo generalmente sotto un punto di vista più splendido; sviluppare le idee di virtù e di giustizia senza tuttavia incalzarle ad una esattezza veramente scientifica; far adottare queste idee nella pratica della vita, e predicar che lo speculare nelle cose celesti conduce a nulla, tali eran le massime ch'egli insegnava coi precetti e cogli esempi. Voleva che ognuno colle proprie meditazioni potesse conoscere nel proprio intimo animo, nell'esperienza acquistata e facile ad acquistarsi, ciò che è vero e giusto. Egli aveva appreso dal suo maestro l'idea d'un Dio infinitamente saggio e buono; creatore e regolatore del mondo; e Laerzio dice che non altrimenti che Platone egli affermava Dio incorporeo e immobile estendere la sua provvidenza sino alle cose celesti. Ma le cose terrestri governarsi per simpatia con quelle. Oltre i quattro elementi esisterne un quinto, di cui consistono le cose eterree, ed essere il movimento di esse, perchè circolare, diverso. Incorporea diceva anche l'anima, essendo essa la prima perfezione, e avendo vita nella potenza del corpo fisico ed organico; secondo lui, essa è doppia. Chiamava poi *entelechia* qualsiasi specie incorporea. Dichiarava uno il fine, l'uso della virtù in una vita perfetta, e dicea anche essere la felicità un'unione di tre specie di beni; primi quei dell'anima, che appellava pure primi in potenza; secondi quei del corpo, salute, robustezza, beltà, ec.; terzi gli esterni, ricchezza, nobiltà, gloria, ec.; e la virtù non essere di per sè stessa bastante per la felicità, poichè ha mestieri e dei beni del corpo e degli esterni, essendo infelice anche il sapiente, sia che in travagli sia che in povertà si ritrovi, e in sì fatti mali. Il vizio per altro bastare da sè all'infelicità, quantunque gli siano presentissimi i beni esteriori e del corpo.

Socratismo.

Socrate.

Nel 399 Aristippo staccatosi dal Socratismo stabilì il Cirenaismo. Suoi seguaci furono Teodoro ed Evemero nel 340, Egesia nel 290, Annicerite nel 280 e Bione da Boristene nel 276.

Cirenaismo.
Aristippo.

I Cirenai, al dir di Laerzio, ammettono due affezioni, dolore e

piacere; e sostengono non differire piacer da piacere; essere il fine il particolar piacere; la felicità esser l'unione di particolari piaceri; e doversi eleggere il particolar piacere per sè stesso, e la felicità non per sè stessa, ma pei singoli piaceri. Prova dell'essere fine il piacere, dicono essi, è lo accostarsi che fa il fanciullo inavvertentemente a quello, e possedutolo, niente altro cercare e nient'altro tanto fuggire quanto il suo contrario, il dolore.

L'allontanamento poi del dolore, come lo chiama Epicuro, sembra ad essi non essere piacere, nè la mancanza del piacere dolore; poichè ambidue consistono nel movimento, nè è movimento la mancanza del dolore o del piacere. Nè pel semplice vedere od udire nasce il piacere; giacchè noi ascoltiamo con diletto le lamentazioni da coloro che le imitano, senza diletto le vere.

Teodoro.

Teodoro nel 300 distrusse qualunque opinione intorno agli Dei: teneva per fine la gioia e la tristezza, l'una da prudenza, l'altra da stoltezza. Beni essere la prudenza e la giustizia, male gli abiti contrari, mezzo il piacere e il dolore; e tolse via l'amicizia, non esistendo essa nè tra gli stolti nè tra i sapienti; poichè nei primi col levar l'utile, anche l'amicizia si dilegua, e i sapienti bastando a sè stessi, non abbisognano d'amici.

Evemero
e Bione.

Evemero e Bione tendevano a dimostrare che le divinità de' Greci furono in origine principi, eroi e legislatori, o innalzati all'ordine degli Dei dall'ammirazione e dalla gratitudine dei loro contemporanei, e della posterità; o assunti da lor medesimi gli attributi della divinità, sia per viste politiche, sia per far volgere l'ignoranza del popolo a lor vantaggio.

Egesiaci
ed Annicerii.

Gli Egesiaci, da Egesia, nel 298, rapporta Laerzio, avevano lo stesso fine dei Cirenaici; dicevano la felicità essere, per intero, impossibile, e la vita e la morte essere desiderabili. Credevano inoltre che per natura nessuna cosa fosse gradevole o sgradevole, e che per la rarità, o la novità, o la sazietà questi godesse, quegli non godesse; e il saggio essere per fare ogni cosa a suo pro, non istimando al pari degno di sè nulla che sia di altri. Egli Anniceri, prosegue il detto Laerzio, lasciano invece nella vita l'amicizia, la gratitudine e il rispetto verso i genitori, e l'operare per la patria: e finalmente essere mestieri assuefarci all'ottimo per la prava disposizione cresciuta da tempo con noi.

Setta Megarica
o Eristica.

Dal Socratismo uscì nel 399 la setta Megarica o Eristica istituita da Euclide, che ebbe a discepoli Eubolide, Diodoro Crono, Alessino e Stilpone.

Euclide, afferma Laerzio, dimostrava uno essere il buono, chiamato con molti nomi, poichè ora lo si appellava prudenza, or Dio, or mente, cc. Toglieva di mezzo le cose contrarie al buono, affermando che non esistono.

Euclide.

Sorse nel 395, pure dal Socratismo, la setta Eliaca o Eretrica, di cui fu capo Fedone di Elea.

Nel 390 dal Socratismo sorti pure il Platonismo che prese il nome di antica Accademia, ed è da questa setta che venne il Peripatetismo o Peripato ed in parte lo Stoicismo.

Platonismo.
Antica Accademia.

Platone ammette Dio e materia; Dio come sostanza formata dall'essenza delle idee; materia come principio del variabile, dell'imperfetto, del finito. La resistenza della materia è ciò che costituisce il male, il quale esiste indipendentemente da Dio, poichè la materia esiste di per sè stessa. Dio nell'operare sul principio materiale tende a distruggere il male; quindi riconduce la materia domata sotto le leggi proprie delle idee; per conseguenza la creazione, in tutta la sua durata, non è che lo sviluppo di questa lotta divina (1); però ammette Dio come sostanza e cagione; cioè, sostanza delle idee, cagione delle forme, le quali nell'ordine variabile sono la impronta esterna delle idee. Tale è il platonico *logos* (verbo) che contiene le idee eterne, tipi d'ogni cosa, per mezzo delle quali soltanto, considerate sotto quel duplice rapporto, si giunge alla conoscenza di Dio; che è quanto dire che Dio non può essere conosciuto e non può rivelarsi all'intelligenza che per mezzo del suo verbo; ma Dio non poteva produrre il mondo, perchè dotato di caratteri diametralmente opposti a' suoi. V'ha dunque fuori di Dio un principio del variabile, che non avendo potuto uscire da Dio, esiste per sè, come Dio; questo principio è materia.

Platone.

La nozione di questi due principii conduce a riconoscerne un terzo, il mondo non esisterebbe se Dio non avesse agito sulla materia, perchè la materia, rimasta nel suo stato di passività e di indeterminazione, nessuna forma, nessun ordine avrebbe prodotto; or la materia essendo, per ogni rispetto, l'antitesi di Dio, l'azione di Dio sulla materia contiene una realtà, la quale non è nè l'attività pura come Dio, nè la passività pura come la materia; questo principio di mezzo, che partecipa della natura della materia e della natura di Dio, fu da Platone indicato col nome di anima del mondo.

(1) Con questa idea sembra Platone avvicinarsi al Dualismo.

Se vogliamo strigare questo platonico sistema da quelle metafisiche speculazioni che lo rendono alquanto inaccessibile, sembra potersi concludere, con Gibbon, che sentendosi Platone incapace di concepire come la semplice unità di essenza potesse ammettere l'infinita varietà delle distinte e successive idee che compongono il modello del mondo intellettuale, e come un essere puramente incorporeo potesse eseguire questo perfetto modello e formare l'informe caos materiale, si determinò, per trarsi da tanto imbarazzo, di considerare la divina natura sotto la triplice modificazione di prima causa, di ragione o *logos*, e di anima o spirito dell'universo. La sua poetica immaginazione distinse ed animò qualche volta questa metafisica astrazione; e i tre originali principii furono rappresentati sul sistema platonico come tre Dei uniti l'un l'altro da misteriosa ed ineffabile generazione; e il *logos* principalmente fu considerato sotto il più accessibile carattere di figlio d'un eterno padre creatore e reggitore del mondo.

Tale sembra essere stata la misteriosa dottrina che cautamente spandevasi nei giardini dell'Accademia, e che fu abbracciata da numerosa e sempre crescente moltitudine in ogni provincia del romano impero, e da cui ne vennero quei molti scismi che trattennero le menti e le animosità nei primi secoli dell'era cristiana.

Pensava inoltre Platone, come afferma Laerzio, l'anima essere immortale; molti corpi vestire successivamente ed avere principio armonico; averlo geometrico il corpo: definiva un'idea dello spirito che per tutto è diviso, semovente, tripartita, la cui parte razionale è collocata nella testa, la irascibile nel cuore, la concupiscibile nell'ombelico, e sta nel fegato.

La materia di cui si fanno i composti essere informe ed infinita. Essa movendosi un tempo disordinatamente fu da Dio riunita in un luogo, stimando l'ordine migliore del disordine. Questa sostanza essersi tramutata in quattro elementi, fuoco, acqua, aria, terra, e da essi essere nato il mondo stesso e ciò che è in quello. E dice il mondo generato solo, da che pur da Dio è fabbricato sensibile, ed anche animato, perchè la cosa animata vantaggia l'inanimata, e solo un mondo fabbricato e non insuito, perchè unico il modello sul quale si fece, e sferico perchè aveva la stessa figura anche chi lo generò. Durare per altro immortale anche il mondo, perchè non si dissolve che in Dio, e Dio causa di ogni generazione, e della generazione del cielo causa l'ottimo, perchè della

cosa bellissima fra le create afferma essere la cagione l'ottima fra le intellettuali, e non potersi il cielo (so, come bellissimo, è simile all'ottimo, e quest'ottimo è Dio) ad alcuna cosa generata rassomigliare, ma a Dio.

Il tempo dice essere immagine dell'eternità; questa sempre durare, quello null'altro essere che un movimento del cielo, e dopo la produzione del tempo, sole e luna e stelle erranti generate; ed acciocchè potentissimo sia il numero delle ore, e gli animali vi possano partecipare, aver Dio accesa la luce del sole.

Pensa inoltre essere le idee alcune cagioni e principil che fanno essere tali quali esse sono le cose in natura differenti. Essere fine dell'uomo rendersi simile a Dio; la virtù bastare di per sé stessa alla felicità, ma aver bisogno nel corpo di organi vantaggiati di forza, di salute, di bontà, di sensi e simili; e di cose esterne, come sarebbe di ricchezza, di nobiltà, di gloria; tuttavia felice il sapiente se anche non le possedesse.

Cicerone seguì la scuola pitagorica. *Vivere, diceva egli, cogitare est.*

Nel 389 Antistene stabilì il Cinismo, che derivò anch'esso dal Socratismo e da cui pure sortì in parte lo Stoicismo. Questo filosofo pensava che la virtù sia la sola necessaria all'uomo e basti essa sola a farlo felice; e che soltanto il male debba farlo arrossire; conosceva pochi bisogni, e diceva non essere vergogna lo sprezzare ciò che la moltitudine avidamente ricerca, i beni immaginari.

Cinismo.
Antistene.

Diogene da Sinope, nel 344, contribuì molto ad illustrare la setta cinica, che per altro ebbe pochi seguaci, perchè contraria coi fatti, non colle sole parole, ai moti delle passioni. Crate da Tebe e la sua amica o moglie Ipparchia, nel 328, professarono il Cinismo.

Diogene.

Crate.

Dalla scuola di Pitagora uscì, nel 376, il Pirronismo o Scetticismo: lo Scetticismo è l'arte di paragonare fra loro le cose che si veggono e si comprendono, e di metterle in opposizione. Si può opporre o le cose vedute alle vedute, o le cose intese alle intese, o le intese alle vedute, e viceversa. L'atarassia è la meta dello scetticismo. Il suo principio sta in questo, che non vi ha ragione di sorta che non possa essere controbilanciata da una ragione opposta e dell'istesso peso; quindi devesi sospendere il giudizio, giacchè nulla vi è di bello o di turpe, di giusto o d'ingiusto, e parimenti in ogni cosa nulla esiste di vero; ma tutto si fa dagli uomini a norma di legge o di costume. Laerzio riferisce dieci luoghi

Scetticismo
o Pirronismo.
Pirrone.

comuni o maniere dei Pirronisti che conducono alla sospensione dei giudizi; 1.° quella proveniente dalla differenza negli animali per rapporto a piacere, dolore, danno, utile: ciò che piace o che è utile a un animale, dispiace o è dannoso a un altro: 2.° quella che procede dalla differenza tra gli uomini in relazione ai temperamenti, perchè le immagini non sono le stesse da un uomo all'altro: 3.° quella che dalle differenze de' meati de' sensi, ciò che è piacevole all'odorato può essere ingrato al gusto: 4.° quella che dalle abitudini, disposizioni, condizioni; come salute, malattie, sonno, veglia, gioia, tristezza, gioventù, vecchiazza. Da giovani infatti noi vediamo le cose diversamente che da vecchi; per cui neppure i pazzi sono fuori di natura; e perchè il sarebbero essi piuttosto che noi? 5.° Quella che procede dall'educazione, dalle leggi, dalle credenze, da artificiali convenzioni, od opinioni dommatiche, giacchè una cosa medesima a taluno sembra giusta, a tal altro ingiusta: 6.° quella che dalla mistione o comunanza secondo la quale nulla di per sé distintamente appare, ma coll'aria, colla luce, col liquido, col calore, col moto ec.: 7.° quella che dagli intervalli e da certe posizioni e dai luoghi e da ciò che è nei luoghi: 8.° quella che dalla quantità o di calore o di freddo o di celerità o di tardezza, ec., per cui il vino preso moderatamente rinforza, in maggior copia inebbrisce: 9.° quella che da continuità, o istraordinarietà o radezza: 10.° quella che dai reciproci paragoni, come il leggiero col grave, il forte col debole, ec., per cui il destro non è certamente destro per natura, ma l'intendiamo in relazione coll'altro; quindi trasportato non sarà più destro.

Costoro tolgono di mezzo ogni dimostrazione, criterio, segno, cagione, moto, disciplina, generazione, e l'esistenza in natura di qualsiasi bene o male; poichè ogni dimostrazione, dicono essi, consta di cose dimostrate o non dimostrate. Se dimostrate, anche esse hanno avuto bisogno di qualche dimostrazione, e così all'infinito; se non dimostrate, anche solamente in parte sono indimostrabili. E per sapere che havvi una dimostrazione è necessario un giudizio; e che havvi un giudizio, è necessario una dimostrazione; ond'è che entrambi sono incomprensibili, riferendosi l'uno all'altro. Come dunque si potrebbero comprendere le cose non evidenti, ignorandosene la dimostrazione? I Pirronisti trattano poi di stolti i dommatici, poichè la deduzione da un'ipotesi non ha la convenienza d'un esame, ma d'una tesi; ora con sì fatto ragionamento possiamo metter mano anco agl'impossibili.

I dommatici dal loro canto affermano invece che i Pirronisti concepiscono e dommatizzano, perchè ciò che credono confutare concepiscono, perchè in questo stesso si rafforzano e dommatizzano; e perchè quando dicono nulla definire e ad ogni ragione essere contrapposta una ragione, queste cose stesse e definiscono e spacciano quai dommi. A costoro rispondono i Pirronisti: Intorno a quanto noi andiamo soggetti come uomini si concede, poichè e che sia giorno, e che viviamo, e tante altre cose patenti nella vita, noi riconosciamo; ma sopra ciò che i dommatici asseriscono col discorso, spacciandolo concepibile, sospendiamo il giudizio, siccome oscuro, e solo conosciamo quel che patiamo; poichè noi conosciamo che vediamo, e noi sappiamo che questo intendiamo; ma come noi vediamo, o come intendiamo ignoriamo; e che questo paga bianco, noi diciamo a maniera di discorso, non affermando se ciò anche sia; e così noi ammettiamo che appare, non che sia come appare. E sentiamo che il fuoco brucia, ma ci guardiamo dall'affermare se da natura abbia la facoltà di bruciare; e vediamo che qualche cosa si muove e che perisce, ma come ciò avvenga non sappiamo. Solo dunque noi contrastiamo alle cose incerte che sussistono per concomitanza a ciò che appare.

I partigiani di Pirrone ebbero varie denominazioni secondo lo spirito e lo scopo della loro filosofia, e furono chiamati scettici, aporetici, zetetici, ec. I seguaci di questa scuola furono Euriloco, Ecateo, Nansifane, Timone, Dioscoride, Nicoloco, Prailao, Eufrazone, Eubolo, Tolomeo da Cirene, Sarpedone, Eraclide, Enesidemo, Zeusippo, Zeusi, Menodoto, Teodate, Erodoto da Tarso, Sesto empirico, Saturnino, e Citenate.

Nel 358 Aristotile fondò la scuola detta Liceo, o Peripatetismo, o con più breve denominazione, Peripato, la quale proveniva dal Platonismo. Teofrasto nel 323 e Critolao nel 156 furono suoi seguaci.

Aristotile ammise cinque prodotti delle facoltà intellettuali, cioè l'arte, la sagacità, la scienza, il raziocinio e la sapienza; oggetto dell'arte è l'armonia reale; della sagacità, l'utile o 'l danno; della scienza, la verità; del raziocinio, la possibilità e la prova di tal verità; della sapienza, il conseguimento e la pratica di essa.

Parendo riconoscere un Dio, Aristotile sosteneva: 1.° l'eternità della materia e del mondo; 2.° un legame indissolubile che unisce l'autore e l'opera, quantunque distinti l'uno dall'altra; 3.° i corpi terrestri essere composti d'aria, di fuoco, di terra e di acqua; ma

Liceo o Peripatetismo.
Aristotile.

oltre questi elementi, suppone Aristotile, una materia più pura, incorruttibile, omogenea, impouderabile di cui sono composti i corpi celesti; 4.° finalmente una disposizione dell'intelletto, cioè in agente e paziente; questo non esiste più dopo la morte; quello, sciolto dai legami del corpo, si unisce al suo principio, all'anima del mondo, che è poi lo stesso Dio.

Secondo Aristotile, la felicità dell'uomo non consiste nè in piaceri, nè in ricchezze, nè in onori, nè in potestà, nè in nobiltà, e nè, manco nelle speculazioni della filosofia; ma piuttosto nelle abitudini dell'anima che la rendono più o meno perfetta; però esse contribuiscono a far prendere maggiore slancio alla virtù, sì che aumentano con ciò la felicità dell'uomo.

I tre principii, materia, forma e privazione, considerati nel loro rapporto reciproco di realtà e causalità, costituiscono, al dir d'Aristotile, la natura. Un fenomeno acquista la sua natura quando la sostanza che ne costituisce la base ha ricevuta la forma; nè la forma è separabile realmente dalla materia, ma solo per astrazione; in conseguenza la natura è il principio che determina la materia a ricevere la forma o il rapporto della forma alla materia che unito alla presenza simultanea della privazione rende possibile la apparizione e la cessazione de' fenomeni; quindi la natura è soltanto una cosa possibile e deve alla forma la sua realtà.

Toofrasto. 38.° Nel 323 Teofrasto, allontanandosi dal suo maestro Aristotile, formò una setta particolare ed ebbe a seguaci Stratone di Lampsaco nel 295, Licope nel 273, Critolao nel 456 ed altri.

Stratone. 39.° Stratone, fondatore dell'Ilozoismo, negava l'esistenza d'una causa intelligente del mondo distinta da lui, e parevagli arbitrariamente ammesso il principio teologico della creazione; o per lo meno non suscettivo di dimostrazione. Tutti i fenomeni della natura e la reciproca aderenza che osservasi in essi altro non sono agli occhi suoi che conseguenze dell'azione mutua ed accidentale delle forze primitive della natura sulla materia eterna; così pure gli enti dotati di sensibilità gli parevano il prodotto d'una maniera particolare d'agire delle forze della natura sopra corpi organizzati materiali, che in origine si formarono senza intenzione nè scopo, ma che si svilupparono dappoi, e propagarono la loro specie pereliè le forme presero un corso naturale e regolare.

Stoicismo
o scuola
del Portico.

40.° Intorno al 300 Zenone di Cizio stabilì lo Stoicismo, o scuola del Portico, che provenne dal Platonismo e dal Cinismo; ebbe a

seguaci Cleante d'Asside nel 259, Crisippo da Cilicia nel 208, Diogene da Seleucia nel 197, Antipatro da Tarso nel 184, Panezio, Possidonio, Apollonio da Rodi e Polibio nel 130 e più tardi Seneca, Epitteto, Marc'Aurelio, Antonino, ec.

Zenone e gli Stoici con esso affermano, come ci dice Laerzio, essere triplice il discorso in filosofia, cioè fisico, morale e logico. Criterio della verità affermano essere la fantasia che ha la facoltà di comprendere. Crisippo dice esser criterio la sensazione e l'anticipazione, cioè l'intelligenza naturale delle cose universali. La parte morale della filosofia dividono nel luogo dell'appetito e dei beni e dei mali, e in quello delle passioni, della virtù, del fine, della prima estimazione, delle azioni, dei doveri, e delle esortazioni e dissuasioni. Primo istinto dicono essere nell'animale la conservazione di sè stesso, conciliatogli da natura in principio. Esser propria d'ogni animale la sua costituzione e la sua coscienza, poichè non è verisimile che l'animale sia alieno da sè, nè che possa esserne fatto o alieno, o non affezionato. Quindi rimane a dirsi averlo la natura costituito a sè stesso benevolo, per cui e le cose nocevoli respinge e le convenienti riceve; e ciò che alcuni affermano essere la voluttà, il primo appetito negli animali, dimostrano falso.

Zenone.

Il bene, in generale, sostengono essere una cosa utile; ed in particolare, o questo, o ciò che non è diverso dall'utilità. E in altro modo ancora definiscono il bene, vale a dir ciò che come ragionevole è perfetto secondo la natura razionale; ed essere tale la verità, poichè vi partecipano e le azioni virtuose e gli uomini probi. Il gaudio poi, la letizia, e simili, sono accidenti. E in pari modo essere anche tra' vizi l'imprudenza, la paura, l'ingiustizia e simili, e partecipanti ai vizi le azioni viziose e vili. Accidenti poi, l'afflizione, l'ambascia e simili.

Tra i beni, dicono, alcuni essere dell'animo, alcuni esterni, alcuni nè dell'animo nè esterni, e così dicono dei mali. Le virtù sono beni dell'animo, come i vizi ne sono i mali.

Dei beni eziandio, dicono, alcuni essere finali, altri efficienti, altri finali ed efficienti.

Beni dell'animo sono l'abito, la disposizione, e ciò che non è nè l'uno nè l'altro; disposizione sono le virtù, abito le istituzioni, nè l'una nè l'altro le azioni.

Delle cose esistenti, alcune affermano esser beni, come virtù, prudenza, giustizia, forza, temperanza, ec.; alcune affermano essere mali, quali sono le cose contrarie alle sopra accennate; alcune

finalmente nè mali nè beni, come vita, salute, voluttà, ricchezza, forza, bellezza, gloria, nobiltà e le cose a queste opposte; delle cose indifferenti ve ne hanno alcune che essi dicono preferite, altre reiette.

Dovere poi chiamano gli stoici una cosa della quale, essendo preferita, possiamo dare un conto ragionevole, siccome conseguenza nella vita, il che appartiene alle piante ed agli animali; potendosi in questi eziandio notare alcuni doveri. Da Zenone primo fu così nominato il *dovere*, prendendo la denominazione *dal venire ad alcune cose*. Essere desso l'azione propria alle istituzioni naturali.

Dicono essere l'anima di otto parti: i cinque sensi, l'organo per la voce, la facoltà del pensiero, che è l'intelligenza, e quella della generazione. E dalle cose false prodursi il perversimento del pensiero, d'onde pullulare molte passioni e cause di disordine. La stessa passione, secondo Zenone, è un movimento dell'anima irragionevole e contro natura, od un appetito sovrabbondante: secondo Crisippo, invece, le passioni sono giudizi, poichè, per esempio, l'amor del denaro è un'opinione che il denaro sia cosa onesta. Stimano gli stoici essere due i principii di tutte le cose, l'agente e 'l paziente; il paziente è la materia, l'agente è la ragione che è in essa, Dio. Dicono esser un solo Dio; mente e fato e Giove, e con diversi altri nomi appellarsi. Da principio dunque essendo stato esso per sè, tutta la essenza aver tramutata d'aria in acqua, e che siccome nel frutto si contiene il seme, così anch'esso, essendo la ragione seminale del mondo, questa aver lasciato indietro nell'umido, rendendovi efficace la materia per la generazione delle cose con successione ordinata; in appresso aver generato dapprima i quattro elementi, fuoco, acqua, aria e terra.

Elemento è ciò da cui primamente si forma quello che esiste, ed in cui da ultimo si risolve.

In tre maniere chiamano il mondo e Dio stesso, che da tutta la sostanza particolarmente ha qualità, che è incorruttibile e non generato, artefice di tutto l'ordinamento, che a certi periodi di tempo risolve in se stesso ogni sostanza e di nuovo fuor di se stesso la genera; e chiamano mondo lo stesso ordinamento degli astri. Credono essere il mondo uno, finito e di forma sferica, essendo questa forma la più conveniente pel moto, esternamente ad esso circoscritto esservi il vuoto infinito. Lo tengono corruttibile, siccome generato per ragione di quelle cose che si comprendono col mezzo del senso,

e delle quali sono corrutibili le parti e 'l tutto. Dicono fatto il mondo quando la sostanza di fuoco per mezzo dell'aria fu volta in umore, e la parte leggiera si convertì in aria, e questa assottigliata produsse il fuoco, quindi da cotesti, per mistione, e le piante e gli animali e gli altri generi.

Tra gli astri, dicono, le stelle fisse portate in giro con tutto il cielo, le erranti moversi con moto particolare. Il sole fare il suo viaggio pel circolo zodiacale, e parimenti la luna a modo di elice; che la luna non abbia luce propria, ma risplenda prendendola dal sole, ec.

Nel 300 pure fiorì nella China la setta filosofica dei Letterati formata dai seguaci di Confucio. Questa setta credeva in un essere supremo, eterno, onnipotente; all'immortalità dell'anima, all'esistenza dei genj tutelari.

Letterati
chinesi.

Finalmente nel 300 Arceliso fondava la seconda Accademia. Insegnava questo filosofo che i sensi e l'intelletto umano non ponno nulla comprendere di vero; che in tutte le cose si trovano ragioni opposte di forza uguale, e che noi non sappiamo nemmeno se nulla propriamente sappiamo.

s.^a Acca-
demia. Ar-
celisao.

Verso il medesimo tempo nacque l'Epicureismo, quarta setta proveniente dalla pitagorica, e che ebbe a seguace Lucrezio nel 63.

Epicureismo.

Epicuro divide la filosofia in tre parti, *Canonica*, *fisica*, *etica*, e rigetta la dialettica come superflua, dicendo bastare ai fisici l'intendersi per mezzo della denominazione delle cose.

Epicuro.

Sentiva pur egli la necessità di prima ben intendersi, onde non disputare facendo ai pugni come ciechi; e per ciò disse in una sua lettera ad Erodoto: — Primamente bisogna aver comprese le cose soggette alle parole, affinché le opinioni, le indagini, i dubbj, possiamo, a quelle riferendole, giudicare, e non ci si dimostrino all'infinito le indeterminate, od abbian vuoti suoni, essendo necessario in ogni voce osservare il primo significato, e che nulla abbisogni di prova, poichè abbiamo un'indagine, o un dubbio, od una opinione cui riferirlo.

Queste cose comprese, sono ora da vedersi le incerte, e prima: che nulla deriva da ciò che non esiste, poichè tutto nascerebbe da tutto, nè vi sarebbe mestieri di semi. Ora anche l'universo fu sempre tale quale è adesso, e tale sarà sempre, non essendovi cosa in cui si possa mutare, poichè, eccetto l'universo, non v'è nulla in cui entrando facesse la mutazione . . . Dei corpi alcuni ve n'ha

che sono mescolanza, alcuni da cui le mescolanze sono formate (1). E questi sono indivisibili ed immutabili, quando pure ogni cosa non debba struggersi nel nulla. Il perchè i principii sono per necessità naturalmente indivisibili. Dice altresì che infinito è l'universo e che i mondi sono infiniti; che i corpi indivisibili e pieni, dai quali si formano, e nei quali si dissolvono le mescolanze, sono, per varietà di figure, inconcepibili; che in ciascuna figura sono semplicemente infiniti gli atomi; se non che nelle loro differenze non semplicemente infiniti, ma solo inconcepibili; che gli atomi si muovono continuamente, e gli uni si tengono a distanza separati fra loro, gli altri hanno in sé la stessa vibrazione, quando sono inclinati ad unirsi, oppure vengono coperti da que' che sono portati ad avvilupparsi (2).

Principio di essi non v'è, essendo cagioni e gli atomi e 'l vuoto. Negli atomi altre qualità neppure vi sono, eccetto la figura, la grandezza e il peso. Che il colore si muta per la posizione degli atomi (3), e che ogni maniera di grandezza non è in essi, quindi non mai atomo fu veduto dal senso.

Che il moto, il quale senza ostacoli si fa pel vuoto, ogni concepibile lunghezza compie in un tempo incomprendibile (4).

L'anima è un corpo di parti sottili, disseminato per tutto l'assembramento, somigliantissimo a spirito, mescolato a non si sa qual calore, e simile in qualche luogo all'uno e in qualche luogo all'altro, e che ha dal senso la principal cagione. Quindi allo allontanarsi dell'anima non ha più senso, perchè essa non possedeva in sé stessa questa forza, ma gliela procacciava un'altra cosa ch'era insieme con essa. Della sua morale citerò soltanto questa sua mas-

(1) Corpi semplici, Corpi composti.

(2) Tale presso a poco è la dottrina atomistica nel linguaggio scientifico moderno, ed in ciò si travede un sentore della forza di attrazione molecolare e di repulsione.

(3) Tale è la dottrina di alcuni moderni fisici, ad onta di quella che ammette per causa la riflessione dei diversi raggi solari.

(4) Questa idea tanto giusta, poco sviluppata dai moderni fisici, stabilirebbe la celerità infinita, quindi dà ragione dell'immensa celerità degli astri rispetto alle nostre idee; per provar matematicamente questa verità immaginisi un raggio infinito in lunghezza, se ei è concepibile l'idea, come la porzione di questo raggio viene al centro di moto possa compiere in un minuto secondo una intera rivoluzione, egli è naturale che nell'ugual tempo la compirà tutto il raggio; e siccome il tempo può ridursi a una frazione infinitamente piccola, così infinito ne sarà il moto, e quindi infinita la celerità.

sima: — Non si può vivere lietamente senza vivere prudentemente, onestamente e giustamente; nè prudentemente, e onestamente e giustamente, senza vivere lietamente. Per coloro dunque cui non riesca vivere prudentemente, onestamente e giustamente questo vivere lieto non esiste.

Nel 280 nacque la dottrina di Annicerite che poco differiva da quella d'Epicuro, e nel 279 Aristone fece risorgere lo Stoicismo.

Anicerite.
Aristone.

Nel 248 sorsero i Letterati del Tonclrin, i quali pensavano esistere negli uomini e negli animali una materia sottile che svanisce e si perde nell'aria quando la morte scioglie le parti del corpo.

Letterati
del Tonclrin.

Nel 160 Carneade di Cirene stabilì la terza Accademia, e nel 120 Filone stabilì la quarta; nel 90 Antioco stabilì la quinta, o sia il Sineretismo, cioè l'unione di parecchie sette.

s. 2. 4. 5 e s. 2
Accademia.
Carneade.
Filone. An-
tioco.
Sette Ebrai-
che.

Frattanto anche tra gli Ebrei sorsero diverse sette, quali, per esempio, quella de' Saducei nel 496, quelle degli Ellenisti e dei Caraiti nel 480, quella de' Farisei nel 430, quella degli Essenii nel 55, in grembo ai quali fiorì il cristianesimo; la setta, per ultimo, de' Samaritani nel 40, sempre avanti l'era volgare. Se non che queste sette erano più religiose che filosofiche.

Come in Roma, così in Alessandria si diede ricetto ai diversi filosofi greci, e per conseguenza si abbracciarono quivi pure le diverse sette della greca filosofia; ma quella che ebbe maggior favore fu la Platonica, e perciò la si disse Nuovo Platonismo o Eclettismo, e prima, filosofia Anonima. Questa fu quella che servì di maggior fondamento alla particolar filosofia che si formò in Alessandria. Tale filosofia risulta primieramente dall'unione della greca filosofia colle idee religiose, e con le opinioni superstiziose di magia e di astrologia degli Egiziani; in secondo luogo, dalla propagazione dei dommi orientali introdotti dagli Ebrei in Egitto; finalmente, dalla abitudine della vita ascetica che si diffuse nell'Egitto, nella Siria e nell'Asia minore. Fra quelli che si distinsero nella dottrina eclettica giova rammentare Potanione, Ammonio, Plutarco, Luciano, Apulejo, Galeo, Numenio di Apamea e Massimo da Tiro. Plotino raccolse, il primo, in un sistema compiuto tutti i diversi lavori fatti dai vari filosofi onde produrre un eclettismo atto ad appagar l'intelletto.

Filosofia An-
onima. Ec-
clettismo.

Filone Ebreo, nel 45 (ora sempre dell'era volgare), seguì Platone e unì questa filosofia con quella della scuola d'Alessandria; trovò nel senso mistico dei libri degli Ebrei tutto ciò che mai volle; nondimeno fu solo Giovanni evangelista che terminò di rea-

Filone ebreo
(era volg.)

lizzare le idee di Filone, prendendo una cronologia della storia degli Ebrei.

Molti passi di Tertulliano, di Lattanzio e di Giovanni Evangelista indicano come a quell'epoca ben si credesse che la ragione ordinatrice del mondo, che ne creò l'ordine e la distribuzione, fosse ciò che i cristiani riverivano sotto il nome di *logos*, che tuttora dimora in Dio come suo primitivo principio e sua sorgente.

Quinto Sestio.
Simon Mago.

Quinto Sestio fece un miscuglio dello Stoicismo e del Pitagorismo. Simon Mago, nell'anno 20, diceva co' Platonici essere assurdo supporre il mondo immediatamente creato dall'Essere Supremo. Che l'uomo è produzione di un essere tristo e nemico dell'umanità.

Setta dei
Fratelli o Fe-
delli o Naz-
zareni.
Terapeuti-
ci. Ebioniti.

Nel 30 ebbe corpo la setta ebrea dei Fratelli o Fedeli, chiamati Nazzareni; essi seguivano la dottrina di Pitagora e quella degli Ebrei Terapeutici; tendeva all'eguaglianza ed alla comunità dei beni; non mangiavano carne, non bevevano che acqua pura, sprezzavano le voluttà ed i piaceri di questa vita, rispettavano i vecchi, assistevano i poveri, non giuravano mai nel nome di Dio. Gli Ebioniti, venuti dappoi, sembravano gli stessi che i Fedeli o Nazzareni.

Apollonio
Tianco.

Seneca.

Seguace dei pitagorici fu Apollonio Tianco che fiorì nel 38, e degli stoici Seneca che fiorì nel 44. Seneca sosteneva che il mondo è lo stesso Dio che pensa ed ha suoi sentimenti. Secondo questo filosofo, per essere felici, bisogna far tacere le passioni.

Filosofia
Cabalistica.

Taluni fanno risalire l'origine della filosofia Cabalistica sino ad Adamo, altri vogliono che s'intenda con ciò la tradizione vocale che venne data a Mosè nel medesimo tempo della legge scritta; certamente, che ogni nazione dell'Oriente aveva una scienza misteriosa che veniva con molta cura nascosta alla moltitudine, e non comunicavasi se non a pochi privilegiati, ed era pure uso fra gli Egizi di rappresentare le operazioni della divinità sotto figure umane. Aschibba e Simeone Benjocai, tuttavia, vengono riguardati come fondatori della Cabala verso il 418; i misteri di essa sono rinchiusi nello Sochar.

La Cabala vien divisa in contemplativa ed in pratica; la prima è la scienza di spiegare gli scritti degli Ebrei conformemente alla tradizione segreta, e di scoprire con questo mezzo delle verità sublimi intorno a Dio, agli spiriti ed ai mondi; essa insegna una metafisica mistica ed una fisica purgata; la seconda insegna ad ope-

rare prodigi per mezzo di un' applicazione artificiosa delle parole e dei sentimenti di questi scritti e per le loro differenti combinazioni.

La parola *gnosis* era in uso nella scuola di Pitagora e di Platone, e prendevasi per contemplazione delle cose immateriali ed intellettuali; i filosofi orientali assunsero dunque primi il nome di gnostici, allorché la filosofia pitagorica-platonica passò dalla Grecia nell'Asia; il loro sistema consisteva nel supporre delle emanazioni e nell'applicare tali emanazioni ai fenomeni del mondo visibile; era una specie di scala in cui potenze meno perfette, situate le une sotto le altre, formavano tanti gradi dopo Dio fino all'uomo, dove cominciava il male morale. Da Dio al mondo visibile la bontà era in ragione inversa della distanza, dal mondo all'ultimo grado della catena, la malvagità era in ragione diretta della distanza.

Gnostici.

Nel 104 fiori Plutarco, seguace della setta accademica: nel 110, Plinio; nel 124, Sesto empirico della setta degli scettici o pirronisti; nel 130, Epitteto; nel 161, Marc' Aurelio Antonino; nel 162, Apulejo di Madauro, della setta platonica; nel 166, Luciano, e nel 183, Diogene Laerzio, epicurei. Epitteto pensava esservi cose che dipendono da noi ed altre che da noi minimamente non dipendono: le prime sono libere, le seconde no. Se confondete le idee e stimate libero ciò che non è, soleva dire Epitteto, troverete ostacoli e sarete esposti a mille dispiaceri; che se considererete come dipendente da voi soltanto ciò che lo è infatti, non troverete nè ostacoli nè opposizioni; non vi troverete mai offesi, non riguarderete nessuno come nemico, nè soffrirete mai la più piccola disgrazia. Si è savio quando si cede abilmente alla necessità.

Epitteto.

Nel 130 ebbe origine la filosofia teurgica. Nel 202 sorse la filosofia dei primi Padri della Chiesa cattolica.

Filosofia
teurgica.

In questo secolo i filosofi si perdettero in dispute puramente religiose, e quindi fu abbandonata la vera filosofia. Nel 215 Clemente Alessandrino, della scuola di Marco, unisce il Platonismo e l'Ecclettismo; nel 230 fiori Potamone, primo capo conosciuto della setta ecclettica, essendo questa fin allora rimasta sotto il nome di Anonima; nel 250 vi fiori il di lui scolaro Ammonio Sacco; nel 253, Origene; nel 263, Plotino; nel 278, Porfirio; nel 304, Lattanzio; nel 318, Giamblico; nel 340, Massimo; nel 350, Didimo; nel 355, Giuliano; nel 360, Crisanzio; nel 490, Proclo; nel 526, Boezio, peripatetico.

- Manicheismo.** Nel 270 comparve il Manicheismo. Cubrie, che si fece chiamar Manete, rinnovellò l'antica dottrina dei due principii, l'uno buono e l'altro cattivo.
- Filosofia Scolastica.** Nel 735 comparve la filosofia Scolastica stabilita da Giovanni Damasceno, il quale volle spiegare i misteri del cristianesimo e ragionare quando non si trattava che di credere. Tale metodo andò in voga, particolarmente allorchè rinnovellaronsi nell'Occidente gli studii. Formossi un nuovo corpo di dottrina in cui trattaronsi le questioni, quali per esempio: se il corpo di G. C. fosse posto nella gloria a lato del Padre seduto, o in piedi; se le vestimenta di G. C., mostrandosi agli apostoli dopo la risurrezione, erano vere od apparenti; se salì al cielo vestito; se il corpo del Redentore nell'Eucarestia si trovi vestito o nudo, ec.
- Filosofia Araba.** Circa l'800 comparì la filosofia degli Arabi o degli Abassidi. Circa il 1000 sorse la filosofia dei letterati chinesi Secu-en e Scinci; nel 1040, quella di Avicenna; nel 1050, quella di Vuem-vuam e di Secu-cung, suo figliuolo, letterati chinesi; nel 1063 si perfezionò la filosofia scolastica; nel 1090 comparve quella chiamata dei Realisti e dei Nominali o Nominalisti. Oudart di Tonnai, Realista, pretendeva che le cose sien l'oggetto della logica; Raimberto di Lilla, Nominalista, vuole invece che non vi sia scienza di cose, ma soltanto di nomi.
- Realisti.**
- Nominalisti.**
- Filosofia moderna degli Ebrei.** Nel 1116 fiorì Guglielmo Champeaux, Scolastico: nel 1120, Roscellino, anch'egli Scolastico della setta dei Nominali; nel 1130, Abelardo; nel 1140, Pietro Lombardo; nel 1172, Averroe, tutti Scolastici; nel 1173 sorse una nuova setta di filosofi Eclettici, e nel 1174 la filosofia moderna de' Giudei, la quale era un miscuglio dell'antica loro filosofia con quella di Aristotile e de' filosofi greci; Mosè Maimonide ne fu principal autore. Alberio Magno fiorì nel 1233; Bonaventura, il Francescano, nel 1265.
- Seconda età della filosofia Scolastica.** A questo tempo si fissa la seconda età della filosofia Scolastica, in cui si distinsero Tommaso d'Aquino, Gio. Duns-scot, la cui filosofia prese il nome di Scotismo, Ruggero Bacone, Raimondo Lullo, Pietro d'Abano, Arnaldo, Ockam; nella seconda metà del 13.^o secolo la filosofia della Università di Parigi sostiene: 1.^o Che l'intelletto è uno ed il medesimo in tutti gli uomini; 2.^o è falso dire che l'uomo ha la facoltà dell'intendimento; 3.^o la volontà umana vuole e sceglie per necessità; 4.^o tutto ciò che si fa in terra è soggetto all'operazione necessaria dei corpi celesti; 5.^o il

mondo è eterno; 6.° non vi fu primo uomo; 7.° l'anima come forma dell'uomo si corrompe col corpo, ec.

Nel 1333 si fissa la terza età della filosofia Scolastica, la quale si fece più che mai inintelligibile; Durand e Riccardo Suisset si distinsero in questo genere di filosofia.

Terza età
della filoso-
fia scolasti-
ca.

63.° Nel 1441 Lorenzo Valla, di Piacenza, restaurò l'Epicureismo; nel 1450, nella China, Scin-tse e Scing-tse fondarono la filosofia naturale o degli In-chianu; nel 1452 avvenne un miscuglio della filosofia d'Aristotile col cristianesimo; nel 1455 si rinnovò la filosofia dei Peripatetici; nel 1480 fiorirono i filosofi Ermolao Barbaro e Angelo Poliziano; nel 1484, Tritermio, di Wurtzburgo; nel 1487, Gio. Pico della Mirandola; nel 1488, Marsilio Ficino, di Firenze. Nel 16.° secolo fiori il Teosofismo; nel 1515, in mezzo alle dissensioni teologiche, sorse l'Ateismo; nel 1516 comparve il Macchiavellismo, o sia la filosofia di Macchiavelli, la cui maggior opera, il *Principe*, fu interpretata per un'apologia, mentre non è che una satira; sorsero poi in quell'epoca i filosofi Lefebvre, Cornelio Agrippa, Erasmo di Rotterdam, Giovanni Luigi Vives, Ulrico Zuinglio, Aurelio Filippo Bombasto detto Teofrasto, Paracelso teosofo, Melantone, Ramusio, Cardano di Pavia, Montaigne scettico e pirronista, Piccolomini, Bacone da Verulamio, Giusto Lipsio, riformatore della filosofia stoica, e Telesio di Cosenza, restauratore della filosofia di Parmenide.

Filosofia na-
turale o de-
gli in-chia-
nu.

Teosofismo.

Nel 1550 sorse la dottrina dei moderni Deisti; nel 1558 sorse la filosofia dei Sineretisti, Enotici o Conciliatori moderni. Nel 1626 il Campanella volle riformare la filosofia scolastica.

Deisti.
Sineretisti,
Enotici o
Conciliatori
moderni.

Nel 1630 Pietro Gassendi, di cui fu discepolo Molière, restaurò l'Epicureismo. Nel 1636 risorse lo Stoicismo; nel 1637 fiori la filosofia di Cartesio; nel 1649 si vide la dottrina de' Quaccheri o Trematori; nel 1650, i Solitarj di Porto-Reale; nel 1666 Spinoso fornì il Panteismo. Questo filosofo sosteneva che una sostanza non può produrre un'altra sostanza; che nulla può essere creato dal nulla; che non vi ha se non una sola sostanza, perchè non si può chiamare sostanza se non ciò che è eterno e indipendente da ogni causa; che ciò che esiste per sé stesso è necessariamente; ora tutte queste qualità non convengono che a Dio: non v'ha dunque altra sostanza nell'universo, conchiudeva Spinoso, che Dio.

Quaccheri o
Trematori.
Solitari di
Porto Reale.
Panteismo.
Spinoso.

Nel 1667 sorse il Quietismo o Misticismo.

Più importanti furono i sistemi e la filosofia di Keplero, Galileo,

Newton, i quali, come profondi fisici, fecero delle scoperte meno dubbie e di maggiori risultati.

In appresso comparvero Nicolò Malebranche, Cudworth, Enrico Moor, Foucher accademico, Locke, Bayle di Carlat, scettico pirronista; Bacone, che concepì l'idea del metodo sperimentale.

Cartesio.

Cartesio, dopo aver provato l'esistenza di Dio e delle cose, adducendone a prova il sentimento della propria esistenza, ragiona sulle passioni, e attribuendo tutte le funzioni animal al corpo, attribuisce all'anima soltanto i nostri pensieri, i quali sono di due sorta, le azioni cioè e le passioni. Azioni son tutte le nostre volontà che veggiamo direttamente venire dall'anima nostra ed essere solo da essa dipendenti; passioni dell'anima sono tutte le maniere di percezioni o di cognizioni che si ritrovano in noi.

Quantunque Cartesio voglia che l'anima sia strettamente unita a tutte le parti del corpo, pure le assegna per sua principal sede la glandola che trovasi nel mezzo della sostanza cerebrale, ed è dai fisici chiamata glandola pitale. Quindi l'ultima e la più prossima causa delle passioni dell'anima non è altro che l'agitazione colla quale gli spiriti muovono questa glandoletta che stassi in mezzo al cervello.

Parimenti quando l'anima vuol ricordarsi di qualche cosa, questa volontà fa sì che la glandola successivamente or da un lato or dall'altro inclinandosi sospinga gli spiriti alle varie parti del cervello infino a che abbia ritrovato quella nella quale sono le vestigia lasciate dall'oggetto di cui si vuol rammentare. Nè altro sono queste vestigia che pori del cervello per i quali già un'altra finta si avviarono gli spiriti per la presenza di questo oggetto, il che essendo, acquistarono maggior facilità che gli altri ad aprirsi ed a ricevere novellamente quelli spiriti che muovono verso di essi.

Malebranche.

Malebranche sostiene che lo *spirito* dell'uomo è immateriale, d'una sostanza semplice, indivisibile, e senza alcuna composizione di parti. Distingue però in esso due facoltà, l'una è l'*intelletto*, il quale è la facoltà di ricevere più idee; l'altra è la *volontà*, che è la facoltà di avere più inclinazioni o di voler diverse cose.

Due specie differenti d'idee distinguonsi nell'anima: le prime sono *percezioni pure*, e queste sono in certo modo superficiali all'anima; le seconde, che si chiamano *sensitive*, la penetrano più o meno vivamente; tali sono il piacere, il dolore, la luce, i colori, i sapori, gli odori, ec. Le *sensazioni* poi altro non sono che modi diversi di esistere dello spirito, ch'egli chiama *modificazioni* dello

spirito. I sensi e l'immaginazione non sono se non se l'intelletto che percepisce gli oggetti mediante gli organi del corpo.

Altra facoltà dell'anima è la capacità di ricevere più inclinazioni; e siccome tutti i moti della materia succedono in linea retta, qualora essi non trovino alcun ostacolo che li diverta in linee curve, così tutte le inclinazioni che noi riceviamo da Dio sono rette ed altro fine non hanno che il possesso del bene e della verità, purché alcuna causa eterogenea non determini la naturale pendenza ai fini malvagi.

Quindi la *volontà* è l'impressione e la tendenza naturale che ci porta verso un bene indeterminato e generico; e *libertà*, secondo questo filosofo, è la forza che ha lo spirito di rivolgere codesta impressione verso gli oggetti che più ci piacciono.

Rapporto all'intelletto poi non vi è altra differenza tra una semplice percezione, un giudizio ed un raziocinio, se non che per mezzo d'una semplice percezione l'intelletto percepisce una cosa semplicemente e senza alcuna relazione ad altra cosa; col giudizio egli percepisce le relazioni che esistono tra due o più oggetti; e il raziocinio finalmente percepisce le differenze che passano tra le relazioni degli oggetti stessi; di modo che tutte le operazioni dell'intelletto altro non sono in ultima analisi che pure percezioni.

Cudworth abbatte prima la dottrina di coloro che sostengono non esservi in natura nè giusto, nè ingiusto, quindi nè virtù nè vizi: la qual opinione se alcuni hanno estesa in modo troppo particolarizzato, sembrami però che molti, e particolarmente i greci filosofi, abbiano voluto intenderla in modo generico, per quanto sia giusta o ingiusta per se stessa; e la questione mi sembra affatto speculativa. Certo è che ciò che viene riputato vizio in un luogo, vien riputato virtù in un altro; ma ciò non distrugge che tanto in un luogo quanto in un altro la virtù sia preferibile al vizio; però devesi riflettere che tali differenze d'opinione sulle cose che si classificano sotto i vizi piuttosto che sotto le virtù sono ristrette piuttosto, direi quasi, alle formole, anzi che all'essenza; giacché dappertutto è vizio ciò che arreca danno, ed è virtù, ciò che arreca utile, le quali cose sono materiali, perché materiali sono le sensazioni che ne risultano di dolore o di dispiacere; e così parmi che tale questione cada da per sé, nè meriti per ciò la pena di diffondersi in lunghe discussioni per intendersi su di una parola.

Cudworth.

Passa quindi Cudworth a sostenere la filosofia corpuscolare, provando che questa non induce all'ateismo, e in generale impiega tutta l'opera sua sul *sistema intellettuale dell'universo* a confutare od almeno ad esporre tutte le ragioni addotte dagli atei.

Locke.

Locke — comincia la sua opera sull'intelletto umano col confutare l'opinione delle idee e delle verità innate. — Troppo lungo sarebbe riferire, anche restringendole, tutte le ragioni di Locke su tale subbietto, e mi pare che si potrebbe determinare la tesi in modo più conciso. — Che cosa è un'idea? L'idea veramente è l'immagine che noi ci facciamo d'una cosa qualunque, sia questa corporea o incorporea. — Ora come si può fare l'immagine d'una cosa, se prima questa non è giunta a toccarci in qualche modo? Diffatti, come dice Locke stesso più avanti parlando delle idee, l'uomo comincia ad avere idee subito dopo che comincia ad avere qualche sensazione. Tanto è ciò vero, che noi stessi, adulti, pieni di mille idee, non possiamo formarne una sola che sia estranea a ciò che già abbiamo sentito, veduto o provato: e come scrive Vico — ove gli nomi delle cose lontane e non conosciute non possono fare niuna idea, le stimano dalle cose a loro conosciute e presenti. — Avvi dunque bensì una disposizione generale negli uomini a concepire le idee, e questa è innata, connaturale, ingenita con noi stessi da che non è forse che il risultato della nostra stessa organizzazione o del nostro modo d'esistere; prova di ciò si è che mancando alcuni individui delle condizioni generali alla comune esistenza della specie di essi rimangono altresì difettivi di quelle idee che dipendono interamente dalla condizione in essi mancante.

E ciò che abbiamo detto sulle cose di pura speculazione, può riferirsi altresì anche ai principii di pratica; così la virtù, dice Locke, è generalmente approvata non perchè sia innata, ma perchè è utile, e la coscienza non prova che vi siano regole innate di morale, da che nazioni intiere rigettano parecchie regole di morale e gli uomini hanno dei principii in pratica gli uni opposti agli altri; diffatti la fedeltà e la giustizia non sono tenute da tutti gli uomini come principii. Il sentimento di giustizia, per esempio, non può aver luogo che dietro un'idea, anzi più di una, quella cioè d'una cosa esistente, e quella che proviene dal riferimento della cosa a noi, od agli altri. Ora se non possono essere innate le idee d'una cosa esistente, sembra non poter essere innata l'induzione di questa cosa a nostro o ad altrui favore, onde stabilire la giustizia. Però

bisognerebbe, per lo meno, ammettere una disposizione connaturale, cioè quella disposizione per cui l'uomo è attratto, per esempio, a difendere il suo o a cederlo per una secondaria riflessione; disposizione che se non è applicata generalmente alle stesse cose, o nello stesso modo, per cui un individuo può ritenere per giusta un'azione, mentre un altro individuo può ritenerla ingiusta, non cessa però d'essere generale nella sua intenzione, e se v'hanno alcuni individui mancanti affatto di questo sentimento, ciò dovendosi, come il fatto dimostra, ripetere da una deficienza d'organismo, proverebbe al contrario che tale sentimento è costituito dal fisico stesso, quindi connaturale ad esso, sì che alcune volte l'educazione nulla o ben poco può sopra gl'individui difettivi.

Dopo aver parlato in generale delle idee, e distinte le semplici dalle composte, Locke passa alla *percezione*, che, secondo esso, è la prima e la più semplice idea che noi riceviamo per mezzo della riflessione; l'intuizione poi è la percezione della convenienza o disconvenienza certa di due idee paragonate immediatamente insieme; quindi parla della *ritenzione*, facoltà per la quale lo spirito conserva le idee semplici che egli ha ricevute dalla sensazione o dalla riflessione.

In questa distingue la contemplazione che conserva presente per qualche tempo l'idea avuta; e la *memoria* che richiama nello spirito quelle idee che dopo esservi state impresse si erano allontanate e delegate.

Dopo aver applicate le idee alla *parola*, attributo dell'uomo che serve come segno di concezione interna, passa alla *cognizione*, la quale, secondo lui, è la percezione del rapporto e della convenienza, o della opposizione e della disconvenienza che passa tra due idee. In questo tratta della verità dell'esistenza nostra, di quella di Dio e delle altre cose, e conclude che l'uomo non può comprendere l'esistenza di alcun essere, tranne quella di Dio, se non allorchè quest'essere si fa conoscere a quest'uomo per quanto opera attualmente su lui. Imperciocchè l'idea d'una cosa nel nostro spirito, non prova maggiormente la sua esistenza che l'effigie d'un uomo dimostri la sua esistenza, o le visioni d'un sogno stabiliscano una vera storia. Questa dottrina è affatto consentanea a quella di Pirrone.

Il *giudizio* è una necessità che l'uomo ha, per cui agisce per consentaneità, giacchè dice piacevolmente il ripetuto filosofo, chiun-

que non volesse mangiare se non dopo di avere dimostrativamente veduto che una tal vivanda lo alimenterà, e chiunque non volesse operare se non dopo avere conosciuto infallibilmente che l'impresa gli riuscirà a lieto fine, non avrà a far altra cosa se non che a starsene in quiete, e quindi fra poco tempo perire. Però il nostro assentimento deve essere regolato dai fondamenti di probabilità.

Il sentimento e l'intuizione non si estendono gran fatto; la maggior parte della nostra cognizione dipende dalle deduzioni e da idee intermedie; e nei casi in cui, invece di cognizione siamo obbligati ad accontentarci di un semplice assentimento, ed a ricevere proposizioni per vere conseguenze, senza essere certi che tali siano, abbiamo bisogno di scoprire, di esaminare e di paragonare i fondamenti della loro probabilità. In questi due casi la facoltà che trova ed applica come si richiede i mezzi necessari per iscoprire la certezza nell'uno e la probabilità nell'altro è quanto da Locke si chiama *ragione*.

Ottimismo.
Leibnizio.

Il XVIII secolo fu fecondo di molti filosofi. Leibnizio, nel 1703, stabilì l'Ottimismo, per cui ne viene la necessità che le cose sieno quali esse sono; stabilì l'idea delle monadi, o elementi della materia che non hanno pensiero perspieuo; monadi delle bestie che hanno qualche pensiero chiaro e distinto; monadi degli spiriti sottili che hanno idee confuse, chiare e distinte; monadi di Dio, il quale non ha che idee adeguate.

Cristiano Tomasio ristaurò l'Elettismo. Pope segue il Deismo e sostiene nella natura tutto essere bene. Ståhl forma un sistema fisiologico dell'autoerazia dell'anima sui corpi, contrario all'assoggettamento della natura vivente, alle leggi fisiche di Boerhave; Volfio combatte il metodo di Cartesio; La-Place stabilì il sistema della probabilità.

Hume.

Hume vorrebbe distinguere le *impressioni* dalle *idee*; quelle chiamando tutte le percezioni che hanno un certo grado di forza, come sono quelle dell'udito, della vista e del tatto, a cui egli aggiunge l'amore, l'odio, il desiderio e le volizioni; contrapponendo poi le idee alle impressioni, intenderebbe per idee le percezioni meno vive di cui noi siamo affetti; percezioni che l'anima prova allorchando si riposi sulle sue sensazioni. In una parola, Hume confonde le idee co' pensieri.

Divide Hume in due classi tutti gli oggetti di cui l'umana ragione

si propone la ricerca: la prima comprende le *relazioni delle idee* come sono le proposizioni di geometria, d'algebra, ec., e tutte quelle che sono intuitivamente o dimostrativamente certe. La seconda comprende le cose *di fatto*, e i ragionamenti che noi facciamo su queste sembrano aver per fondamento la relazione che havvi tra le cause e gli effetti, la quale è basata sull'esperienza.

Il costume o abitudine è la guida principale della vita umana, esso solo rende utili le nostre esperienze mostrandoci, nella rassomiglianza delle differenti serie d'avvenimenti, un avvenire simile al passato. Quindi ciò che distingue la finzione da quello che è credibile dev'essere qualche sentimento inseparabile dall'uno e che non si può comunicare all'altro.

Tre sono i principii d'associazione: la *rassomiglianza*, la *contiguità* e la *casualità*. Questi sono i soli legami dei nostri pensieri; i soli che producono le riflessioni regolate ed i discorsi continuati, e non differiscono che di più o meno nella loro influenza.

La concentrazione di più vedute in un solo evento è quella che produce, per un inesplicabile meccanismo della natura, il sentimento della *credenza*. Per cui la credenza, secondo Hume, è un intimo sentimento provocato da un tacito calcolo di probabilità.

Passa quindi Hume a parlare della libertà e necessità; questione che egli ritiene esistere solamente per non essersi finora hen intesi nelle definizioni delle parole, però parlando delle passioni, conclude egli che se per ragione s'intende quel giudizio dell'uomo che decide del vero e del falso, sembra chiaro come la luce diurna che la ragione non può mai influire, per sè stessa, siccome motivo, sulla volontà, bensì poterlo per l'intervento di qualche inclinazione, o di qualche passione. Il libero arbitrio fu sempre fortemente contrastato da taluni che spinsero forse tropp'oltre le ipotesi; e da altri oltre misura favorito senza plausibili ragioni.

Quando un individuo agisce per determinazione diversamente di quanto sarebbe spinto a fare dalla sua natural tendenza, dal suo interesse, dal suo intimo piacere, diccsi ch'egli agisce dietro una libera volontà. Certamente che questa volontà viene determinata da una idea, e sempre si potrebbe dire che il sentimento provocante tale idea è quello che vinse l'istinto primitivo che ecciterebbe all'azione contraria. Ma questo è troppo trascorrere; ed in tal caso si potrebbe pur giungere a legare la volontà dell'uomo con circostanze meramente eventuali, come sarebbe coll'educazione

stessa, che non è in noi di scegliere. Però non mi sembra dover confondere un individuo che seconda, senza mai fare uno sforzo contrario, tutte le sue naturali inclinazioni, da quello che, dietro sagge riflessioni dettate dall'esperienza e dal criterio, quelle modera e fa tacere.

Passa quindi Hume a un discorso sopra i miracoli, subbietto di fede totalmente estraneo alla filosofia.

Kant.

72.^o Kant nella sua opera intitolata: *Della Ragion pura*, trova come cosa di fatto che la ragione disgiunta e libera dall'esperienza è la sorgente della cognizione filosofica, giacchè, secondo lui, il necessario e l'universale sono subbiettivi nel nostro sapere, quindi la relazione obbiettiva delle nostre idee, o sia la necessità degli umani giudizi, non è cognizione obbiettiva, giacchè non ha realtà od autenticità obbiettiva di cognizione; e per conseguenza i limiti del sapere stanno nell'animo, ovvero l'animo è oggetto unico della cognizione filosofica.

Analizzando poi ciò che nelle rappresentazioni è devoluto al senso ed all'intendimento, distingue la ragione teoretica, o sia la facoltà di conoscere, in *sensibilità* ed in *intendimento*; la prima come facoltà visiva, la seconda come facoltà pensante. Nella visione distingue la materia dalla forma. E con ciò distingue l'oggetto sensitivo dalle condizioni originarie ed indispensabili della visione sensitiva, le quali condizioni vengono da lui chiamate forme della sensibilità oppure oggetti trascendentali, giacchè esistono in noi medesimi prima ed indipendenti da ogni esperienza.

L'intelletto esercita le sue funzioni mediante il pensiero e serve a rappresentarci sotto un'unità tutte le varietà delle percezioni sia formandone de' concetti, sia giudicando o riferendo le percezioni alle idee o nozioni che vi corrispondono, sia raccogliendo diverse idee sotto un'idea più generale. Dal quale accoppiamento risultano i concetti ed i giudizi, e lo stesso intelletto sarebbe legato a condizioni originarie che Kant chiama *forme dell'intendimento*, per cui noi conosciamo le cose come ci appaiono, non come sono; vale a dire, come apparizioni, e non già come cose per sè. Pirronista in questa parte, Kant stabilisce che la ragion pura soltanto può intrattenersi nella sfera dell'esperienza, e quindi regolare od ampliare le nozioni da essa derivate, ma non potrà mai stabilire alcun che di positivo nè sull'origine del mondo, nè sulla materia, e sue proprietà, nè sull'anima, nè sull'esistenza stessa di Dio.

Elvezio vuol dimostrare che tutte le nostre idee dipendono dalla nostra sensibilità fisica unita alla memoria, e che le passioni o la nostra ignoranza soltanto sono cause de' nostri falsi giudizj, o cause accidentali, le quali mostrano non essere distinta nel nostro spirito la facoltà di giudicare dalla facoltà di sentire.

I giudizj dell'uomo, secondo questo filosofo, sono determinati dal solo interesse, pel quale giudicasi virtuosa o viziosa un'azione soltanto secondo che essa è utile o nocevole.

Basta che un uomo sia ben organizzato perchè abbia in sé l'attitudine fisica di attingere le più sublimi idee, e la differenza di spirito che incontrasi tra uomo e uomo è puramente ragionata da diverse circostanze estrinseche, che è quanto dire dall'educazione.

Coll'espressione — *un homme bien conformé est doué de tout bon sens* — Elvezio finisce per rendere illusoria questa quistione, giacchè, quantunque il fatto potesse mostrarci apparentemente il contrario, rimarrà sempre da poter dire dipendere tale differenza da difetto d'organizzazione interna, impercettibile ai nostri occhi; ciò che è quanto dire che lo spirito latente dipende dall'organizzazione e viene sviluppato dall'educazione. Ora, ciò ammesso, può dirsi che, a pari circostanze fisiche, l'educazione, necessariamente diversa in differenti uomini, è la causa dell'ineguaglianza degli spiriti.

Elvezio attende quindi a mostrare la differenza tra ciò ch'egli chiama *esprit* e l'anima. Tutte le operazioni dello spirito, secondo lui, si riducono all'osservazione delle somiglianze o differenze, delle convenienze o sconvenienze che diversi oggetti hanno tra di loro e con noi.

Tutte le differenze nelle opinioni morali, politiche e metafisiche dipendono dalla significazione incerta e vaga delle parole, altrimenti le proposizioni morali sarebbero dimostrabili come le geometriche.

Tracy opina che pensare non sia altro che vedere una relazione di convenienza o di sconvenienza tra due idee; e la sensibilità è la proprietà che esiste in noi di ricevere delle impressioni e di accorgersene.

La memoria consiste nell'essere affetti dalla ricordanza di una sensazione; sì che questa ricordanza è anch'essa una sensazione. Anche il giudizio è una specie di sensibilità, giacchè è la facoltà di sentire delle relazioni tra le diverse nostre idee; finalmente, la volontà è una quarta specie di sensibilità, è la facoltà di sentire desiderii.

Elvezio.

Tracy.

Ecco dunque quattro facoltà distinte nella nostra facoltà di pensare, e quattro specie differenti tra le nostre percezioni; e di queste quattro le tre ultime sono conseguenza della prima; nè avrebbero luogo senza di essa. Veggiamo dunque come con questi elementi, *sensazioni, ricordanze, giudizj e desiderj*, noi forniamo tutte le nostre idee composte.

Le nostre sensazioni interne non ci danno cognizione che della nostra propria esistenza, ma quando sentiamo in noi una volontà ed un'azione, e nello stesso tempo una resistenza a questa azione voluta e sentita, noi siamo assicurati della nostra esistenza e di quella di qualche cosa fuori di noi; tale è il legame tra il nostro io e gli altri esseri; tra gli esseri senzienti e quelli sentiti; e quindi il solo sentimento del nostro io, in una certa maniera, basta per far nascere ricordanze, giudizj e desiderj, cioè per mettere in azione la memoria, il giudizio e la volontà.

Virey.

Virey è in opposizione al sistema di Condillae, di Locke e di tanti altri filosofi, i quali sostengono tutte le nostre facoltà morali e intellettuali provenire dai sensi. Le idee di virtù, di giustizia, di verità non essendo oggetti materiali, non possono, secondo questo filosofo, essere intesi dai sensi; l'immaginazione pure è superiore ai sensi, dacchè per essa l'uomo trovò delle cose che sorpassano le sue sensazioni stesse. E perchè l'attrazione planetaria, domanda questo filosofo, non fu ella osservata dalla maggior parte degli uomini che hanno tuttavia gli stessi sensi di quel grande geometra che la scoprì? Perchè Newton indovinò egli il sistema del mondo?

Tale discrepanza d'opinione mi pare però originata solamente dal non intendersi bene colle definizioni delle parole ed anche delle idee stesse. Le facoltà intellettuali ed anche morali esistono nell'uomo indipendentemente dai sensi; questo è certo; ma come potranno queste svilupparsi senza idee? Prendiamo lo stesso Newton citato da Virey; come poteva egli immaginare il sistema dell'universo, la forza d'attrazione e ripulsione, senza aver avuto primitivamente l'idea del moto? Il dire dunque che tutte le facoltà intellettuali e morali dipendono dai sensi è come dire che dipendono dal fisico; e infatti, se l'uomo non avesse corpo, come si svilupperebbero tutte le sue qualità morali e intellettuali? Ciò non ostante non devesi dire per questo che tali qualità morali e intellettuali siano dettate dal corpo, ma il corpo è il mezzo per cui esse si possono manifestare. Il moto stesso non può confondersi colla materia, con un

corpo; eppure come può avvenire il moto senza un corpo che si trasporti da un punto dello spazio a un altro?

Gli istinti, prosegue ora Virey, non sono prodotti dalle sensazioni, ma sono anteriori a loro. Il feto uscendo dal seno materno sa inviluppare il capezzolo colla sua piccola lingua e farne il vuoto nella sua bocca per trarne il latte; quale idea può aver egli avuto per far questo?

Tale impulso primitivo è anzi altrettanto più forte quanto le idee acquistate per mezzo delle sensazioni sono in minor numero.

Il nostro spirito è composto di tre facoltà principali che racchiudono tutte le altre; queste sono: la memoria, l'immaginazione e 'l giudizio; la memoria è la prima ad esercitarsi, quindi l'immaginazione, poscia il giudizio.

Il pensiero è una specie di secrezione immateriale che fassi dal cerebro; ma che per i suoi effetti ha la forza della secrezione materiale erotica; quindi quelli che hanno molto di quest'ultima, pensano poco, e gli uomini di genio sono poco dediti all'amore, e i loro frutti fisici sono d'ordinario deboli; infatti vediamo che i figli dei grandi uomini sono per lo più di debole cervello.

Gioja chiama *sensibilità* la capacità d'accorgersi delle impressioni che si fanno sulla nostra macchina da stimoli esterni o interni; quindi prosiegue:

Gioja.

Le impressioni di cui abbiamo conoscenza si chiamano *sensazioni*.

Le sensazioni scevre di piacere e di dolore si dicono *idee*.

Le sensazioni miste di piacere e di dolore si dicono *sentimenti*.

Romagnosi, mentre tutti i filosofi danno lo spirito o un'anima al corpo, Romagnosi dà un corpo all'anima; l'uomo per lui è l'anima, il corpo non è che una specie d'involucro. Ecco le sue parole:

Romagnosi.

« L'uomo non è nudo spirito, ma nasce coll'ingombro di una macchina a cui per conservarsi, per crescere e per propagare è mestieri di molteplici soccorsi esterni, dall'esigenza o dalla superfluità de' quali la sensibilità viene avvertita mercè il bisogno, la sazietà o il dolore; così l'uomo si può dire che nasca con certe occasioni che determinano le tendenze sua a procacciarsi il ben essere ». Da ciò, secondo Romagnosi, scaturiscono tutti gli istinti ed i sentimenti. E siccome l'uomo s'accorge di non bastare egli a sè solo, così viene spinto a desiderare e a procacciarsi il soccorso altrui; perciò egli è egoista.

In questo secolo pure si formò la setta filosofica sotto il nome

Enciclopedisti.

di Enciclopedisti; D'Alembert, Voltaire, Diderot, G. G. Rousseau, l'abate di Prades, il marchese d'Argens, Raynal, Freret, Boulanger, Elvezio stesso, La Bletterie n'erano i principali membri; scopo di questa setta era di dar fine all'ignoranza col mostrare i tanti pregiudizi in cui erano avvolti gli uomini da varii secoli. Ma confondendo le istituzioni cogli abusi, passarono da un eccesso all'altro. Così sempre avviene per una specie di reazione, e il mezzo più certo per abbattere un'opinione, o un'istituzione qualunque, si è quello di troppo amplificarla, come le persecuzioni sono la causa più forte della propagazione.

Bergier, Condillac, Bailly, Cabanis, Sterne, Degerando, Reinhold, Delisle, Fichte, Azaïs, Adamo Smith, Dupont, Laharpe e molti altri, tutti illustrarono il secolo chi seguendo un'opinione, chi un'altra di quelle cmesse dagli antichi filosofi; ma quelli che più si scostarono, e che rovescerebbero in certo modo i diversi sistemi delle già conosciute dottrine, sono Lavater, Mesmer e Gall.

Lavater.

Lavater, partendo dal principio che in tutte le organizzazioni la natura opera dall'interno all'esterno, vorrebbe provare l'influenza dell'interno dell'uomo, del suo morale o della sua anima sulle parti esterne di esso; e così pretende doversi conoscere il carattere morale dell'uomo dalla di lui fisionomia. Certo è che i moti delle passioni contraggono i nostri muscoli facciali in modi distinti, e l'abitudine a tali moti determina in noi il contorno delle forme; quindi da queste un attento osservatore può indurre probabile criterio sulle passioni che stabiliscono il carattere dell'uomo, siccome dagli effetti si possono conoscere le cause; ma tali effetti suppongono un esercizio, e questo può mancare senza che perciò si possa negare l'esistenza d'una causa latente. Quindi il criterio fisionomico, per lo meno, non può essere sempre certo. Di più; siccome tanto per la forza di educazione, quanto per il concorso di più cause, o di circostanze particolari, gli effetti possono venir soppressi, alterati o sturbati, così sempre più riescirà incerto il giudizio fisionomico; finalmente, se questo criterio devesi appoggiare agli effetti, non si può determinarlo che dopo la produzione di tali effetti; quindi non sarà mai il criterio fisionomico fondato sulla natura per sé stessa, ma semplicemente su concorsi accidentali.

Mesmerismo.

Mesmer stabilì un sistema affatto nuovo e straordinario a tutte le idee, quello cioè del magnetismo animale. Lombard tentò spiegare la dottrina del magnetismo animale supponendo che tutti gli es-

seri fisici sieno emanazioni del Grand'Essere. Nell'armonia dell'universo organico, dice egli, ogni essere trova un archetipo relativo allo stato interno delle facoltà della sua vita propria. Ei tende a mettersi in relazione colla potenza corrispondente dell'anima universale, e coi prodotti relativi da essa procreati nella natura elementare; questa tendenza è la profonda cagione dell'istinto; gli omogenei si attraggono. Nei corpi sono le facoltà elettive dell'anima del mondo quelle che producono questo fenomeno; negli esseri viventi, l'avvicinamento delle relazioni fornisce le facoltà della vita propria. Quanto è più esteso questo avvicendamento, tanto più le volontà simpatizzano o l'identificano. L'influenza che può esercitare un uomo sull'altro, suppone in quello che la esercita una reale superiorità; questa influenza può venir esercitata dal corpo sul corpo, dall'anima sull'anima, dal corpo sull'anima o dall'anima sul corpo. La base del magnetismo animale è fondata su questa vicendevole influenza; i suoi effetti dipendono dalla superiorità dell'anima sull'organizzazione. Il magnetismo agisce sui principii della catena simpatica che lega le due parti organiche dell'uomo, l'anima e il corpo, e le sforza a rispondere alla volontà in tutta l'estensione de' suoi ordinari diritti sopra di loro; la sua influenza sopra un malato si calcola dietro le sue superiorità nei principj donde traggono entrambi la loro vita fisica ed intellettuale. Siccome vi sono effluvii contagiosi, vi sono eziandio effluvii curativi. L'organismo animale essendo posto in uno stato di tensione generale dal magnetismo per gli sforzi della volontà, la direzione d'intenzione e le disposizioni fisiche o morali sprenono dalle sue diverse parti delle esalazioni impregnate di funzioni vitali.

La Placc nella sua *Théorie analytique du calcul des probabilités* dice su tale proposito: « Les phénomènes singuliers qui résultent de l'extrême sensibilité des nerfs dans quelques individus ont donné naissance à diverses opinions sur l'existence d'un nouvel agent, que l'on a nommé *magnétisme animal*. Il est naturel de penser que l'action de ces causes est très-faible, et peut-être facilement troublée par un grand nombre de circonstances accidentelles; ainsi de ce que dans plusieurs cas elle ne s'est point manifestée, on ne doit pas conclure qu'elle n'existe jamais. Nous sommes si éloignés de connaître tous les agens de la nature et tous les divers modes d'action, qu'il serait peu philosophique de nier l'existence des phénomènes, uniquement parce qu'ils sont inexplicables dans l'état actuel de nos connaissances ».

Che che ne sia, egli è certo che verificasi in alcuni individui, il sonnambulismo naturale. Certamente questo è uno stato innormale dell'uomo, e forse una malattia come qualunque altra; ma benchè noi non conosciamo ancora da che cosa esso dipenda, pure ne conosciamo gli effetti. Si sa di alcuni sonnambuli che andavano a caccia, che scrivevano; di scolari che facevano i loro doveri; di uno speziale che spediva ricette; di artigiani che eseguivano le loro opere manuali, tutti tenendo gli occhi immobili in modo che si potrebbe assicurare che que' sonnambuli non vedevano cogli occhi. Ora non trattasi che di produrre coll'arte questo stato morboso dell'uomo in quegli individui che ne abbiano una predisposizione; fin qui nulla di straordinario. Sull'intima relazione che si stabilisce fra il magnetizzatore ed il magnetizzato mi servirò delle parole di Cuvier nella sua IX lezione d'anatomia comparata. « Il faut avouer qu'il est très-difficile dans les expériences, qui ont pour objet l'action que les systèmes nerveux de deux individus différens peuvent exercer l'un sur l'autre, de distinguer l'effet de l'imagination de la personne mise en expérience, d'avec l'effet physique produit par la personne qui agit sur elle cependant les effets obtenus sur des personnes déjà sans connaissance avant que l'opération commençât, ceux qui ont lieu sur d'autres personnes après que l'opération même leur a fait perdre connaissance, et ceux que présentent les animaux, ne permettent guère de douter que la proximité de deux corps animés dans certaines positions et certains mouvements n'ait un effet réel, indépendant de toute participation de l'imagination d'un des deux. Il paraît assez clairement aussi que ces effets sont dûs à une communication quelconque, qui s'établit entre leurs systèmes nerveux ».

Ciò però non toglie che anche l'immaginazione possa influire nella magnetizzazione. Abbiamo tutto giorno sott'occhio l'influenza che ha il morale sul fisico; perchè non potrebbe l'immaginazione agire sui nervi in modo di renderli in quello stato di suscettività che forse altrimenti non avrebbero? Lavoisier e Franklin trovarono anzi che si possono produrre effetti magnetici colla sola immaginazione.

Ella è cosa dispiacevole il vedere come gli uomini difficilmente hanno la pazienza di esaminare ciò che a prima vista par loro che non debba convincerli; la più gran parte o rigetta senza esame, o abbraccia con troppo entusiasmo, e molte volte per ispirito di partito e per fini secondarj; questi ordinariamente esagerano, come fece Billot nella

sua opera intitolata *Recherches psychologique sur le magnetisme animal*, e rendono, così, improbabile ciò che potrebbe benissimo esser compreso fra i limiti della probabilità. Costoro trascinano con loro la massa degli ignoranti e pongono fra il ridicolo ciò che merita attenzione. Quando s'agitava la questione sulla rotondità della nostra terra, Lattanzio diceva: « E vi è taluno così stolido di credere che vi siano gli antipodi, coi loro piedi opposti ai nostri, gente che cammina coi talloni volti in su e la testa in giù? Che vi sia una parte del mondo in cui tutte le cose sono capovolte, ove gli alberi cacciano i loro rami in giù, ed ove piove, grandina e nevica in su? » Tali ragioni, dettate da una idea erronea, per un popolo ignorante dovevano essere bastanti a far rigettare ogni esame; eppure il fatto provò il contrario; e un'idea sola di Newton (quella dell'attrazione universale) bastò per mostrare che anzi doveva essere così. Allorchè Colombo manifestò la sua opinione sull'esistenza d'un nuovo continente al di là de' mari, tutti i dotti di Salamanca radunati per esaminare il progetto di Colombo furono sdegnati dalla presunzione d'un sol uomo, dicevan essi, così ordinario per pretendere a una così vasta scoperta, mentre molti profondi filosofi e cosmografi avevano già studiato la forma del mondo, e molti abili navigatori l'avevano girato per parecchie migliaia d'anni.

E chi è pure che ci abbia data fin'ora un'esatta spiegazione del solletico? perchè l'istessa azione esercitata su di noi da noi medesimi non debba produrre alcuna sensazione, mentre esercitata da altri su di noi ne produce una fortissima, e tale che, spinta, giunge a produrre perfino la morte?

Chi ci ha manifestato lodevolmente il meccanismo fisiologico anormale dell'uomo che produce la sincope, l'estasi, la catalessi?

Chi ci ha data plausibile ragione della pazzia completa e della monomania? La pazzia è un'inflamazione cerebrale; ecco tutto ciò che se ne dice in proposito. Ma come un afflusso sanguigno al cervello giunge ad alterare le nostre idee? a farci vedere cose che non esistono? a sopprimere perfino il dolor fisico, ad alterare la nostra anima? L'anima dunque è il cervello, o il cervello è la sede dell'anima? Richiamiamoci alla mente le lezioni fisiologiche, particolarmente ove trattasi dei nervi, e veniamo a Gall.

Gall introdusse il sistema craniologico che prese in appresso il nome di *frenologia*. Egli non riconosce idee innate, ma sostiene che sono innate le nostre disposizioni intellettuali e morali, e non pos-

Gall.
Craniologia
o Frenologia.

sono manifestarsi che per l'organizzazione; sostiene che il cervello ed il cervelletto sono gli istromenti dell'animo o dello spirito; e siccome le operazioni dell'animo e dello spirito sono diversissime, ne segue che il cervello, ed il cervelletto, o sia la massa dell'encefalo, non è altrimenti un organo unico, ma un'unione di organi a ciascuno dei quali appartiene una delle nostre operazioni intellettuali e morali, per guisa che il numero di queste operazioni e quello de'suoi organi si corrispondono esattamente. Spurzheim, Combe Broussais e molti altri seguirono ed illustrarono tale sistema, che venne a torto tacciato di ateismo. Ma non è ateo se non colui che ammette un concorso casuale nelle origini delle cose; la frenologia all'incontro suppone che le diverse celle dell'encefalo siano la sede ove Dio collocò gli istinti, i sentimenti e le facoltà intellettuali. Le proprietà, secondo i Deisti, furono assegnate da Dio alla materia nel suo principio; la regola forma la natura e la natura è la volontà di Dio.

Conclusione. Devesi dunque l'uomo necessariamente osservare sotto due aspetti, cioè sotto l'aspetto fisico e sotto l'aspetto morale. Il fisico con le sue funzioni è soggetto della fisiologia; il morale è ciò di cui tratta la metafisica.

Per morale intendosi lo spirito, o l'anima colle sue facoltà; non già l'anima che distingue l'uomo dalle bestie; ma l'anima che distingue gli animali dai vegetabili e dalla materia bruta, qual è il corpo stesso animale.

L'intelligenza, la memoria, le idee, i sentimenti, gli istinti, il giudizio, ec. sono facoltà che non si possono confondere colla materia, e nè pure colle funzioni vitali, quali sono la circolazione, la respirazione, le secrezioni, ec. È il complesso di tutte queste facoltà che costituisce ciò che vuoi ora intendere precisamente per anima; quindi ci sarà indifferente di determinar l'anima un risultato, una proprietà, oppur un ente; noi la distinguiamo dai suoi attributi.

La prima facoltà dell'anima, che distingue l'animale dal vegetabile, oltre le sue distinzioni fisiche, come il moto, ec., è la *volontà*, per cui egli desidera, teme, spera, ec. Questa facoltà vien determinata da idee, sieno materiali o astratte, e dall'induzione. Quando venga determinata da impulsi naturali non è più volontà libera, per cui l'anima si risolve in tre potenze: istintiva, affettiva, intellettuale; cioè: *istinto*, *sentimento*, *intelligenza*.

L'istinto alcune volte è determinato da una causa puramente fisica, qual'è la fame, l'eroticismo, ec., e in questi casi si potrebbe ritenere un bisogno fisico; ma quest'istesso istinto, alcune volte è anche determinato da una semplice idea, com'è la vista o la memoria d'una cosa che ci fa gola, d'una donna, ec. L'istinto della propria conservazione ci fa fuggire i pericoli con moti anche involontari; l'istinto a difendere i propri figli, che vedesi nella generalità degli animali, forma ciò che dicesi amore alla prole.

Il sentimento è un dettato della natura prodotto da Idee, direi quasi, più astratte, per cui sono particolari, o almeno assai più pronunciate nell'uomo, mentre gli istinti sono comuni a tutti gli esseri animati. L'uomo, per esempio, in generale è attratto alla meraviglia. Lo straordinario, il sorprendente lo trattiene, lo strascina, gl'impone; e non si esige che un criterio regolato dalle cognizioni esatte delle cose per farci dominare un tale sentimento. I sentimenti per manifestarsi hanno tutti bisogno dei sensi; mentre alcuni istinti si manifestano anche indipendentemente dai sensi.

L'intelligenza, attributo della nostra mente, è la parte spirituale per eccellenza dell'uomo, quella certamente meno attaccata alla materia. Rivolgere la nostra mente ad alcuna cosa è ciò che intendiamo di dire quando diciamo *pensare*, quindi il pensiero è l'azione di rivolgere la nostra mente, la nostra attenzione a qualche cosa; e se vi fosse il verbo *mentare* si potrebbero sopprimere le parole *pensare* e *pensiero*.

L'intelligenza comprende:

1.° La facoltà intuitiva o percettiva, da cui intuizione, percezione. Questa facoltà equivale alla sensibilità trasportata all'intelletto; essa è meramente passiva, ed è, direi quasi, piuttosto una disposizione all'intelligenza, che parte dell'intelligenza stessa.

2.° La facoltà ritenitiva, da cui *memoria*, *reminiscenza*. Questa facoltà non sarebbe che un prolungamento della intuitiva, cioè un'intuizione prolungata del medesimo oggetto; accade però alcune volte che un'idea ritorna alla nostra mente o per volontà nostra o da sé stessa, senza che venga provocata dalla medesima causa che la produsse la prima volta; e questo è ciò che si particolarizza colla parola *reminiscenza*.

La memoria pure è piuttosto una disposizione all'intelligenza, ed è totalmente passiva, di modo che, dotata la mente della facoltà di concepire e ritenere, trovasi capace delle seguenti tre facoltà attive che costituiscono la vera intelligenza.

3.° Facoltà riflessiva; altro è sentire, altro è accorgersi di sentire; la facoltà riflessiva produce in noi l'accorgimento delle sensazioni e delle percezioni, e quindi dell'esistenza degli oggetti o delle cause che producono in noi un'idea. Questa facoltà è attiva nell'uomo, perchè è dessa che contribuisce alla determinazione.

4.° Facoltà comparativa: non basta formarsi un'idea in noi, bisogna anche essere atti a concepire la differenza fra due o più idee; questo nasce da una anche tacita comparazione, e perciò chiamo tale facoltà *comparativa*. Questa facoltà di comparare e di trovare le disparità fra più cose percette, chiamo *criterio*. Non tutti gli uomini sono atti egualmente a trovare tali differenze, particolarmente quando sono minime, perciò l'uomo ignorante confonde spesso l'impossibile col possibile.

5.° Facoltà induttiva. Trovato che una cosa è buona e l'altra è cattiva, non ne vien di conseguenza che debbasi la prima seguire e l'altra abbandonare; questa è un'induzione che si fa dopo la comparazione, ed è quella che costituisce ciò che dicesi *ragione*. Il raziocinio quindi è composto di percezione, di comparazione e d'induzione. Siccome non tutti gli uomini sono atti egualmente a una giusta comparazione, cioè non tutti hanno un modo eguale di vedere le cose, così neppure sono atti tutti a una giusta induzione. Questa attitudine s'acquista alcune volte coll'esempio, coll'esercizio, coll'esperienza, e alcune volte è inaequistabile, sia ciò per difetto d'organizzazione materiale, dalla cui perfezione dipende il morale stesso, sia per difetto delle facoltà morali per sé stesse. Egli è certamente incontrastabile, per molti reiterati esempi, che l'intelletto umano non ha le sue facoltà ugualmente estese in tutti gli esseri. Voglio dire che non tutti gli uomini sono suscettibili d'ugual giusto criterio in ogni scibile, e quindi tutte queste facoltà attive di sopra annunciate, non vengono egualmente scosse da ogni sorta d'idee. Come ciò fisicamente accada io non lo so; ma il fatto è incontrastabile, le facoltà dispositive stesse sono parziali, e v'ha chi possiede meglio la memoria dei nomi, o quella dei numeri, o quella dei fatti, oppure quella per la nomenclatura chimica anzi che per la nomenclatura botanica. La frenologia spiega assai bene tale diversità, e perchè uno riesca meglio poeta che matematico, perchè l'uno senta più gli istinti che i sentimenti, oppure un istinto od un sentimento piuttosto che un altro istinto o un altro sentimento: la frenologia spiega tutte queste anomalie; ma la frenologia, finchè

non sia empiricamente provata, è un'ipotesi; e non essendo essa della natura di quella di Newton per essere assoggettata a calcoli matematici, non può uscire dall'ordine delle probabilità, e per conseguenza lascio campo al dubbio senza darmi taccia di pirronismo.

In generale però e la metafisica e l'ideologia e tutto ciò che sente di psicologico, sono scienze astruse, incerte, oscure; e se v'ha fiaccola che possa rischiararle, essa è quella sola che ci può essere somministrata dalla fisiologia, dalla patologia, insomma dalla natura che si è compiaciuta di effigiarsi in modi stabili per una parte e così svariati per l'altra nelle diverse sue produzioni anche d'una medesima specie, del solo uomo. Se io avessi a insegnar metafisica insegnerei la storia naturale dell'uomo; questa è la migliore metafisica del mondo.

Però dopo le cognizioni naturali acquistate per lo studio delle scienze, dopo aver trascorso le diverse opinioni filosofiche di diversi sommi ingegni, mi sia permesso di riassumere in breve quanto può dedursi sull'uomo morale, ciò che costituisce il subbietto ideologico-metafisico.

L'uomo dal lato fisico non è forse l'essere il più favorito dalla natura; nudo, senza difese naturali, esposto a tutte le intemperie, soggetto a migliaia di mali, senza una forza in sé che lo garantisca, è scopo di maggiori bisogni. Se avesse la mole dell'elefante, la durezza del rinoceronte, la sveltezza del capriolo; se avesse il dono di volare come gli uccelli, di star sott'acqua come i pesci; se possedesse la vista dell'aquila, l'odorato del cane, l'udito del lepre; se fosse fornito di tutte queste qualità, o meglio se fosse un puro spirito dotato d'ogni sensazione piacevole e inabile a provare i mali, non sarebbe veramente allora l'animale per eccellenza? Ma egli sa difendersi dall'animale il più forte e feroce, giunge persino a vincerlo e domarlo; trovò modo di trasferirsi da un luogo a un altro in tal distanza e con tal velocità che l'animale il più infaticabile mal saprebbe seguirlo; sa valicare l'Oceano, restar sott'acqua, levarsi da terra in aria; scoperse ed applicò tali istromenti al proprio occhio da vincere ogni più acuta vista, e le tenebre stesse della notte furono per lui rischiarate; se non ha molto olfato, sa valersi di quello degli animali che ne abbondano. Che più? Egli arrivò a dominare su tutti i bruti e giovarsi di tutti i prodotti della terra. È fregiato quindi di doti che i bruti non hanno; possiede un'intelligenza superiore a quella degli altri esseri; ha il dono della

Dell'uomo.

loquela colla quale comunica le proprie idee, le trasmette ai posteri, le riceve dagli antenati, per il che moltiplica le proprie cognizioni e le proprie idee; oltre di ciò possiede il vantaggio delle mani munite di dita articolate capaci di que' lavori che nè il cavallo, nè l'elefante, nè il cane, per quanto fossero intelligenti, saprebbero eseguire. Queste due doti materiali congiunte all'intelligenza superiore a quella di tutti gli altri animali sollevano l'uomo al primo seggio fra tutti gli esseri viventi. Lo studio dell'uomo è dunque il più importante per il filosofo; è quello da cui egli può ritrarre maggiori induzioni; anzi, se si vuol esaminare l'uomo anche ne' suoi rapporti con ciò che lo circonda, direi che è quello l'unico studio che può indurre alla vera filosofia.

Per quanto sieno stretti i rapporti che vi sono fra ciò che noi chiamiamo *fisico* e *morale* dell'uomo, non potremo mai confondere ciò che dipende direttamente dal nostro corpo materiale con ciò che è una potenza astratta e un risultato razionale; quindi è che l'uomo devesi osservare, come abbiain già detto, sotto due aspetti, *fisico* e *morale*.

Fisico del-
l'uomo.
Plastica.
Dinamica.

In un corpo animale qualunque osservasi la materia chimica formante il corpo stesso per la sua essenza, per la sua disposizione e per la sua potenza derivante dalla natura dell'essenza e della disposizione stessa; quindi si può chiamar *plastica* la qualità della materia bruta componente il corpo; si può chiamar *dinamica* la disposizione organica di questa materia, per cui ne risultano le diverse potenze; in tal modo il nostro corpo può venir alterato nell'essenza della stessa materia chimica, e può venirlo per una deviazione della disposizione molecolare e organica delle materia stessa.

L'essenza chimica formante la materia animale stabilisce la natura di essa, la quale è diversa nelle diverse specie d'animali, e (quantunque in minor grado) può esser diversa fra gli individui d'una stessa specie; la materia così composta nella sua plasticità è quella che ha l'attitudine alla vegetazione animale; il modo di essere, o sia l'organizzazione del corpo stesso, è quella che la determina, ossia (determinata da quel soffio vitale a noi incomprendibile) la mantiene. La circolazione del sangue, secondo taluni, o la continua combustione dell'ossigene col calorico, secondo i più moderni fisici, stabilisce il calorico animale; essa vien determinata dall'inspirazione ed aspirazione dell'aria negli animali terrestri, dall'acqua negli animali acquatici, dall'una e dall'altra negli anfibi.

Perchè poi una macchina acquisti un moto qualunque, è d'uopo d'una forza motrice, o d'un motore, il quale può essere materiale, come una molla, un peso, un liquido, un gaz, il vapore, l'aria, ec.: o può essere anche una proprietà, come sarebbe appunto la contrattilità che esiste nella macchina animale. La sensitiva (*mimosa pudica* del genere delle acacie) tiene in sè un potere di contrattilità, per cui toccando una sua foglia, essa subito si contrae; e se essa avesse a reagire nella sua contrazione in modo da vincere un ostacolo, ne risulterebbe un moto di cui la contrattilità della foglia sarebbe il motore, e la foglia il mezzo. Un tal modo non è dissimile da quello provocato nella macchina animale dai liquidi, dai solidi e dall'aria, che urtando nelle pareti di alcune parti del nostro corpo le determinano a quella contrattilità di cui sono esse capaci; giova però notare di passaggio che la contrattilità della fibra muscolare è sostenuta dall'azione nervosa; poichè la recisione dei nervi la estingue immediatamente, onde non fa meraviglia ch'essa sia modificata dalle varie affezioni del sistema nervoso. Così è che molte volte viene accelerato il corso del sangue nei casi di qualche ambascia dell'animo. Tale è il sistema motore della macchina animale. Fin qui è il primo getto, l'assimilazione viene in soccorso per aumentare e mantenere il corpo animale. La nutrizione dipende dunque da ciò che entra nel nostro corpo per deglutizione, per aspirazione e per assorbimento; l'aria, i liquidi e i cibi solidi, ecco ciò che il nostro corpo riceve; dipende dunque dalla natura di questi il mantenere la materia nella sua essenza chimica atta a continuare la vegetazione animale e mantenere l'organizzazione nel suo modo dinamico voluto per la conservazione; una diversità nell'essenza e nel modo induce una diversità di prodotto, finchè tale diversità non sia affatto contraria all'esistenza stessa; questa dunque dipende dal sistema di respirazione, di circolazione, di secrezione e di assimilazione, e ciò avviene appunto nella macchina animale perchè dotata da opportune materie, organi e forze. Il sistema generativo stabilisce la successione della specie.

La materia per sè stessa, o gli organi materiali, esistono, e la presenza di essi cade sotto i nostri sensi, quindi ne è facile la percezione; la forza o l'attività di questa materia e di questi organi sembra dipendere dalla qualità e dal modo; l'aria introdotta nel nostro corpo stabilisce un moto nella circolazione; la qualità di alcuni sughi esistenti nel corpo stabilisce la secrezione; la proprietà

dell'assorbimento capillare stabilisce la circolazione de' fluidi sottili e l'assimilazione. Ciò è quanto può stabilire l'animale automatico.

Fra tutte le parti componenti la macchina animale, i nervi e la loro diramazione sono i più meritevoli di considerazione. Il fascio principale de' nervi da cui diramano tutti gli altri, va dal cervello, che è un ammasso degli stessi nervi, alle parti genitali, e così a metter capo, e quindi a unire le due più importanti parti della vitalità animale, l'intelligenza e la procreazione.

La squisitezza de' nervi, di gran lunga superiore a quella delle altre parti del corpo animale, sta nella suscettività che essi posseggono d'esser impressionati anche da cause esterne, lontane, immateriali. Le affezioni nervose, ben osservate, sembrano metter fuori di dubbio l'esistenza in noi d'un fluido elettro-magnetico; o per lo meno, se non fosse in noi che la suscettività alle impressioni di questo fluido, egli è fuori di dubbio che tale suscettività esiste nei nervi. Hartmann stesso nella sua Patologia generale parla a lungo dell'efficienza elettrica nel corpo umano anche come cagione di malattia allorchè l'elettrica forza possa esservi esuberante o deficiente. Tale fluido dunque, che ritenesi fissato nei nervi, vien da taluni chiamato *fluido nerveo*; sia poi questo d'una natura diversa, o soltanto consimile e simpatica al fluido elettro-magnetico; o sia l'identico fluido elettro-magnetico quello che esiste nei nervi o che agisce su loro, egli è certo che i nervi sono nell'uomo l'anello che unisce la parte fisica alla parte morale di esso.

Morale.
Facoltà istintive, affettive, intellettuali.

Oltre la parte materiale componente l'uomo scorgonsi in esso alcune proprietà che si mostrano più o meno dipendenti dal fisico, ma che pure non sono fisiche; il complesso di queste proprietà io vorrei intendere sotto il nome di *morale*, vale a dire ciò che è dell'uomo, che non dà indizio che per gli effetti della sua esistenza in esso, che non ha corpo. Se tutte le facoltà morali dell'uomo sieno proprietà della materia, o se vi esistano per sè stesse, non è questione ch'io voglia mettere in campo; e in qualunque modo, come già dissi, parlando del morale non intenderò giammai parlare di quell'ente particolare all'uomo (l'anima) che niun saggio dovrebbe definire. Il morale dunque dell'uomo si manifesta per le facoltà naturali ad esso, e sono o istintive, o affettive, o intellettuali.

Il primo istinto che si offre allo sguardo dell'osservatore è quello che spinge gli animali appena usciti dal seno materno a mangiare. I neonati, parlando dei mammiferi, vanno in cerca delle poppe

maternae, e trovatele, colla loro bocca stabiliscono un vuoto all'intorno di esse sì che ne sgorga il latte. Questa operazione, che all'uomo adulto riesce difficile, viene eseguita dai neonati per istinto.

L'evacuazione pare determinata dalla presenza della materia evacuabile; pure qualche volta per ciò eseguire occorre un'azione, quella di premere, che potrebbe essere ritenuta effetto d'un raziocinio se non la si verificasse anche nei neonati; quindi anche questa facoltà devesi ritenere istintiva.

Tali due istinti si potrebbero particolarizzare col nome di bisogni fisici, perchè sono veramente tali, e sono determinati dall'organismo certamente affatto estraneo al cervello e dirsi quasi meccanicamente.

L'amore alla propria conservazione è pur questa una facoltà istintiva e vedesi chiaramente nella specie umana. Molti uomini sordi ai doveri religiosi e sociali sono persuasi che togliendosi da questo mondo metterebbero fine ai loro mali; eppure rifuggono all'idea del suicidio.

L'impulso che abbiamo a fuggire senza riflessione i pericoli, e quello alla propria difesa, sono entrambi consentanei all'istinto della propria conservazione. Finalmente la tendenza a far provvigioni, che vedesi più chiaramente come istinto nei bruti, è una facoltà che, unitamente alle altre sopraccegnate, io vorrei particolarizzare col nome di *istinti conservatori*; se a questi istinti conservatori uniamo l'istinto della propria felicità, senza che questi sieno modificati da altri sentimenti od istinti contrari, noi formiamo quel complesso che forma il vero egoismo.

Per rendere questo mio ragionamento più facile alla generale intelligenza, citerò ad esempio gli animali i più domestici e comuni. Ognuno avrà veduto alcune gatte, dopo aver partorito, lambire i propri figli e presentar loro le poppe, quando questi, che per parte loro hanno l'istinto di cercarle, non le trovano; e così pure avrà veduto la rondinella andar in cerca di cibo e portarlo ai propri figli, imboccandoli. Questo è un istinto generale negli animali, che non devesi però confondere coll'istinto particolare all'uomo, quello cioè di amare, d'aver prole, giacchè i bruti, quantunque mostrino amore alla prole col nutrirla e col difenderla, pure, tosto che i figli non han più bisogno delle cure dei genitori, questi gli abbandonano e diventano per loro indifferenti come gli altri individui della medesima specie.

L'amore della prole è dunque un istinto affatto particolare all'uomo, e devesi questo ben distinguere dall'amore del sesso, istinto generale a tutti i bruti. Nel primo la successione della specie è scopo, nel secondo è soltanto effetto.

L'amore del sesso potrebbe ritenersi anch'esso come un bisogno fisico, giacchè molte volte è determinato soltanto da una materia eliminabile.

Tali istinti vorrei chiamare *riproduttori*.

Fra i bruti non potrebbe veramente rimarcare l'amore alla specie se non dal non aver essi quell'astio che notasi in bruti di alcune specie diverse. Nell'uomo invece sembra indubitabile l'esistenza d'un tale istinto, che ha per effetto la conservazione della specie, e tanto è desso in noi più forte, quanto più è l'eguaglianza fra gli uomini; quindi l'uomo bianco ama più il suo simile bianco, che il Negro. Da questo stesso principio devesi ripetere l'amor nazionale; la sociabilità è un istinto naturale soltanto ad alcune specie d'animali, giacchè ve ne sono molti che vivono erranti da soli e senza alcun modo di società.

Contraria a tale istinto è la tendenza che hanno alcune specie d'animali a distruggerne alcune altre; per esempio, il gatto col sorcio, i cani colle lepri, ec.; in generale gli animali più forti cogli animali più deboli, l'uomo coi bruti, e per nostra vergogna coll'uomo istesso: nè saprei se tale istinto si dovesse ritenere sempre determinato dalla fame; l'uomo sente il piacere della caccia indipendentemente dall'idea di mangiare, e non tutti i bruti mangiano le loro vittime.

Oltre a tale tendenza havvi quella di distruggere le cose. Vediamo i cani ed i gatti rompere e stracciare quanto loro vien fatto di prendere in bocca. Le donnicciuole dicono che questo dipende da rabbia che quelle bestie hanno, preferibilmente da giovani, nei denti; ma l'uomo fa lo stesso colle mani; alcuni vorrebbero che ciò fosse effetto di curiosità. Ma i bambini di pochi mesi fanno in pezzi anche dei semplici fogli di carta e in ciò non veggio curiosità alcuna.

Miglior istinto è quello che hanno alcuni animali di fabbricarsi la loro casa. La scelta del luogo di dimora sembra determinata nei bruti dal clima e dal genere dei cibi che essi trovano più a lor convenienti, e negli uomini dall'interesse; così potrebbero ritenersi per istinti l'amor di patria, e l'amore ai luoghi eminenti che verificasi quasi generalmente nella specie umana.

Un vero istinto, generale forse in tutte le specie animali, è la scelta dei cibi. Non parlo degli erbivori, che scelgono sempre per cibo i vegetali, mentre i carnivori scelgono sempre animali, giacchè questo dipende dalla conformazione stessa degli organi digestivi e dei denti macinatorj; ma vi è un istinto, e assai manifesto, particolarmente nei bruti, a scegliere fra vegetale e vegetale, fra carni e carni. L'uomo pure, e gli animali che mangiano indifferentemente carni ed erbe, sono soggetti ad antipatie o simpatie nei cibi.

A poche si possono ridurre le facoltà affettive, ossia i sentimenti, se si vogliono queste ben distinte fra loro; ovvero poi si modificano diversamente secondo i diversi rapporti in cui si trova l'uomo, e costituiscono le diverse passioni che Plutarco assomiglia ai venti, senza de' quali la nave non percorre il suo cammino. L'amor proprio, il senso del giusto e dell'ingiusto, la benevolenza, affeziosità o compassionatività, e l'idealità; ecco le quattro principali fonti delle affezioni umane. Sentimenti.

L'uomo dall'amor proprio è indotto a desiderare per lui quanto è da lui e dagli altri ritenuto un bene; così egli desidera la stima altrui, e ripone la sua gloria o nel potere o nelle ricchezze o negli onori; egli è spinto da ciò al desiderio di dominare, o per lo meno d'essere indipendente; gli uomini che credono appagare la loro ambizione negli onori, diventano arditi, vanno in traccia di pericoli e li affrontano con avidità; se non vi fossero testimonj al mondo, quanti eroi di meno vi sarebbero! Coloro che credono di appagare la loro ambizione coi possessi diventano avari, e coloro che credono invece appagarla col mostrar ricchezze diventano prodighi. Tutte queste affezioni provengono dunque dalla stima di sé.

Non havvi uomo sulla terra che sia privo affatto del sentimento del giusto o dell'ingiusto (coscienziosità). L'assassino stesso nelle sue vendette prova d'aver tal sentimento; e quindi è impossibile che l'uomo veramente ingiusto o malvagio non sappia qualche momento d'esser tale. La coscienza è una in tutte le nazioni, in tutte le religioni; è follia sperare di dimenticarsi i proprii delitti; la coscienza ce li suggerisce, e la stima di sé, offesa, ci punisce.

Questo sentimento però, se non è moderato dalla compassione e regolato da sano criterio, ci induce all'intolleranza, al rigorismo, all'odio, alla crudeltà; la storia umana ha imbrattate infatti perciò molte pagine di azioni veramente contrarie all'umanità.

La compassionatività è un sentimento che, non regolato, può es-

sere nocivo anch'esso, particolarmente all'individuo che lo possiede e alla società, non mai però al terzo, se non che forse indirettamente. È da questo sentimento che argomentasi ciò che volgarmente dicesi *bontà* d'un individuo, sulla quale molti prendono errore; giudicano buoni coloro che non fanno male; questo non basta. Vi sono alcuni individui cattivi coi buoni, e questi sono i malvagi; ve ne sono alcuni buoni coi buoni, e questi sono i giusti; finalmente ve ne sono di buoni verso anche i cattivi, e questi sono quelli che veramente si possono chiamar buoni; la bontà vera tende al compatimento ed al perdono; non vi è sensazione più piacevole, più inebriante di quella che ci appresta l'idea d'aver perdonato, d'aver fatto del bene a chi ci ha fatto del male. *Summum jus, summa injuria*; quindi non bisogna mai confondere la giustizia colla bontà; quella è indispensabile alla società, questa all'individuo. L'amore della specie è un ausiliare della compassione; l'amore di sè (egoismo) ne è contrario.

Finalmente l'idealità è quel sentimento per cui siamo trascinati al meraviglioso, quindi ne avvengono il rispetto, l'ubbidienza, il timore; e quando non sia regolato da sano criterio, la superstizione. L'idealità può abbellire il viver nostro e può esser utile o dannosa a norma delle idee che essa esagera; se la verità fosse la sola fonte della felicità, l'idealità le sarebbe contraria; ma molte volte l'uomo non è felice che per le illusioni. Io non vorrei essere temerario, né troppo ardito; ma siccome la felicità spesso volte non è dipendente dalle nostre azioni, così oserei quasi dire che nelle sole illusioni è riposta la nostra felicità; e di ciò non ne avrei il minimo dubbio se fosse in noi di conservare tali illusioni.

Dalle differenti intensità degli istinti e dei sentimenti e dalle loro diverse combinazioni ne seguono i diversi caratteri si delle specie che degli individui, la quale diversità s'aumenta e va forse all'infinito, quando aggiunger si vogliano le modificazioni che avvenir debbono dalle facoltà intellettuali, dai temperamenti biliosi, sanguigni, linfatici o nervosi, e dalla educazione volontaria o casuale.

Relazioni
del fisico col
morale.

L'uomo nello stato di embrione, come trovasi al momento che vien concepito, è un punto di materia quasi impercettibile; al momento ch'egli viene alla luce, questo piccolo corpicciuolo si è già dilatato ed è aumentato di massa e di volume; peserà allora due, tre o quattro libbre, al momento poi in cui egli ha attinto il mas-

simo sviluppo ne peserà invece ottanta, novanta, cento e più; questa maggior massa di materia è dunque dall'uomo acquisita, e certamente, se non in tutto, ne hanno maggior parte gli alimenti.

Egli è bensì vero che di tutti gli alimenti la macchina animale ne ritiene una sola porzione, quella omogenea e assimilabile al corpo stesso animale; e perciò da svariate sostanze potrebbe darsi che la macchina animale ritenesse quelle soltanto d'una medesima natura; mi spiegherò meglio con un supposto; voglio dire che potrebbe darsi il caso che l'uomo mentre inghiottisce carne, farinacci, verdure, frutta, vino, acqua, birra, ec., ritenesse in sé, per esempio, il solo ossigeno o carbonio esistenti nelle diverse materie trangugiate, e per ciò in quanto all'assimilazione fosse sempre questa d'una sola identica materia, giacchè sarà sempre uguale l'ossigeno od il carbonio esistente nella rapa a quello esistente nel manzo, o nei pesci, ec. La diversità starà nel ritrarne più da una sostanza, che da un'altra; infatti abbiamo delle sostanze più o meno nutrienti; come abbiamo delle sostanze non solo che non nutrono, perchè nulla se ne ritrae d'assimilabile, ma ben anco nocive, perchè contengono un principio di dissoluzione che intacca l'organismo animale sia chimicamente sia meccanicamente, e questo è il caso dei veleni; ma siccome nell'analisi chimica dell'uomo non che nella conformazione di alcune sue parti abbiamo delle diversità, benchè minime, ragion vuole che queste possano ripetersi dalla diversità dei climi non solo, ma ben anche da quella dei cibi; quindi una sostanza in qualche parte essenzialmente diversa è facile che abbia diversa proprietà. Per non parlare della diversa qualità di caratteri nei diversi animali, indipendenti al certo dall'educazione, osserverò soltanto quella che esiste nell'uomo fra nazioni e nazioni. « *In-dépendamment (dice Virey) des attributs des âges et des sexes, la nature nous présente sur la terre un grand nombre de variétés dans chaque individu. Les uns dépendent des tempéramens particuliers; les autres du caractère national, ou des races et des espèces qui distinguent le genre humain sur toute la terre. Des affections morbifiques, des habitudes long-temps continuées, les influences des climats et des nourritures, modifient beaucoup la conformation des hommes, et changent leurs mœurs, leur manière d'être dans les mêmes proportions.* »

La grandezza della faccia è sempre a dispendio della cavità del

erano; quindi quegli animali che possono vedere più da vicino la propria gola, hanno la faccia più piccola ed il cervello più esteso. I Negri, in generale, hanno minor capacità per il cervello dei bianchi. Se vi è una diversità nella formazione organica delle ossa, può e deve esservi anche nelle altre parti del corpo e nel cervello stesso, sia meccanicamente sia chimicamente; e ciò è tanto vero, che vi sono delle malattie proprie ad ogni nazione, e Ippocrate stesso riteneva che la sorgente di tali malattie doveva ripetersi dal genere di vita, dagli alimenti, dalle bevande, dagli esercizi e dalle abitudini particolari a ciascuna nazione. Tissot assicura aver conosciuto un uomo di 22 anni sommamente portato alla collera, e una volta avendo dovuto arrossire per quell'eccesso, fece proponimento di cangiar vita e non nutrirsi che di latte e di cibi farinacei, di frutti e d'acqua, col qual metodo riuscì ad emendarsi. Tissot lo vide poscia in età più avanzata assai vigoroso, pacifico e sano. E da che procedono le diversità di carattere nelle nazioni e le diverse intensità di sentimenti, d'istinti, ec. se non dalla diversa essenzialità nella sostanza formante l'individuo, o dalla sua diversa conformazione interna o esterna? Da che dipende la naturale ferocia della tigre, la dolcezza dell'agnello, l'affezionatività del cane? Egli è bensì vero che è impossibile dare a due diversi individui l'identica educazione, atteso che essa deriva non solo dall'istruzione, ma anche dalle diverse sensazioni e idee che si presentano all'uomo. « Pour que deux individus reçussent précisément les mêmes instructions, que faudrait-il? Qu'ils se trouvassent précisément dans les mêmes positions, dans les mêmes circonstances. Une telle hypothèse est impossible, il est donc évident (conclude Elvezio) que personne ne reçoit les mêmes instructions ». Ma se ciò prova all'evidenza essere impossibile che due uomini ricevano un'identica educazione, non prova già che sia impossibile che almeno la maggiore o minor suscettività a una data educazione non possa dipendere dal concorso materiale di alcune parti fisiche dell'uomo; la memoria è pure una proprietà morale che si può sviluppare coll'esercizio; nondimeno non vi sarà chi persuaso non sia trovarsi alcuni uomini dotati in natura di maggior memoria di alcuni altri: se dunque esiste tra gli uomini una differenza di forza nelle facoltà morali, non si potrà assolutamente negare che in parte provenga anche da tal differenza la diversa attitudine a un'educazione; perciò supponendo ancora possibile che due individui sieno collocati nella medesima

posizione e nelle identiche circostanze, potrebbero venir entrambi istessamente educati con educazione diversa mercè la diversa intensità di sensazioni in loro prodotte, atteso il loro diverso modo di sentire costituito dalla diversa loro fisica organizzazione.

Per convincersi sempre più che l'uomo non è figlio solo dell'educazione, osserviamo i veri tipi della natura, i bruti, ne' quali l'educazione non fu certamente ineguale. Palese è la differenza di carattere e suscettività che passa tra i maschi de' bruti e le femmine non solo, ma altresì tra loro i maschi e tra loro le femmine; ognuno ne' suoi animali domestici ne avrà avuto prova; fra varj cattellini d'una medesima portata chi mostrerà maggior prontezza, chi maggior docilità, chi maggiore caparbieta, chi maggior ferezza. Se dunque havvi una differenza di capacità naturale, d'istinti dipendenti dallo stesso fisico, come si vorrà nell'uomo attribuir tutto all'educazione? Come si potrà accertare, per esempio, che le donne per opera d'una educazione maschia potrebbero col tempo acquistare quelle medesime facoltà morali, quella capacità e disposizione che sembrano esclusive al sesso maschile? Un essere condannato dalla natura a giacer malato dai 18 ai 40 anni, qual si è la donna, sortirà mai un temperamento e un carattere morale pari a quel dell'uomo? Io son persuaso con Locke che « there it is, as in the fountains of some rivers, where a gentle application of the hand turns the flexible waters into channels that make them take quite contrary courses ». Ma non mai avverrà che si faccia andare in su l'acqua. L'educazione è una seconda natura, ma non è la natura; può moltissimo, ma non tutto.

Il mio assunto è compito tosto che possa persuadere che il fisico nostro può essere modificato e che questo può influire sul nostro morale; ma questa non è ancora la parte più maravigliosa; quella che più sorprende e che ora esamineremo si è come il morale possa influire sul fisico: niente è più incontrastato e generalmente conosciuto di questo; ma nulla di più difficile a spiegarne i rapporti.

Non vi è persona al mondo che non conosca le conseguenze arrecate sul fisico dell'uomo da uno spavento, da un patema d'animo, da amore, e perfino da gioja improvvisa; ma in che modo un'idea può impedire l'assimilazione, può cagionare una vera idiosincrasia? In qual modo colla sola nostra volontà noi diamo moto al nostro corpo e niente meno che a una leva di terzo genere qual'è quella, per esempio, del nostro braccio? Ecco ancora i nervi sotto il nostro esame.

Appena Erasistrato scoperse l'origine dei nervi, che tosto s'avvide degli intimi rapporti che il nostro fisico ha sul nostro morale, e viceversa. I nervi infatti partono dal nostro cervello, sede delle facoltà morali, e vanno in un fascio lungo la spina dorsale; basta tagliare questo fascio perchè la macchina animale sia come disciolta, sconnessa e la vitalità immediatamente cessata. Da questo tronco nervoso, che ha le sue radici al cervello, partono infiniti rami che mettono capo a tutto il corpo fino all'epiderme; questi diversi nervi ubbidiscono alle impressioni che vengon loro comunicate dal cervello impressionato alla sua volta dalle idee e fanno agire questi o quei tali altri nervi a norma di tali idee; e viceversa trasmettono al cervello quelle impressioni che provano all'una o all'altra parte del nostro corpo sede di sensi. « Ce centre (dice Broussais, parlando del cervello) reçoit des impressions par des nerfs qu'on peut considérer comme des conducteurs. »

Il nervo ottico impressionato, per esempio, dalla vicina caduta d'un corpo, trasmette l'impressione al cervello nel quale si stabilisce l'idea del pericolo, e tale idea impressiona i nervi che agiscono sui muscoli delle gambe, per cui noi siamo spinti al moto onde sfuggire il pericolo; perciò noi siamo costretti di supporre un rapporto fra i nervi esistenti all'estremità del nostro corpo ed il cervello; e così pure fra il cervello che sente la volontà, o che concepisce le idee, e i membri che eseguono tale volontà o moti analoghi alle idee concepite; e tale rapporto noi siamo costretti stabilirlo in un fluido o agente nerveo che colla prestezza della scintilla elettrica va dal cervello alle estremità più distanti, e da queste a quello. M. Burgos sembra averlo provato materialmente; egli è giunto a iniettare la maggior parte dei nervi col mercurio. Ma di qual natura è questo agente nerveo? Questo è ciò che non si sa. Tale è lo stato normale dell'uomo; ma quando o per difetto nella nascita, o per una accidentalità sopravvenuta, come sarebbe una forte percossa, una lesione, l'abuso di forze, ec., la nostra sensibilità nervosa acquista un grado di squisitezza esagerata per cui può dirsi morbosa, l'identità del fluido nerveo coll'elettromagnetico si fa più forte e meno dubbiosa, e se non posson dirsi identici questi due fluidi, almeno devonsi riguardare il nerveo come dipendente, o sommamente sensibile all'azione del fluido elettrico o del magnetico, oppure di entrambi, giacchè dalle diverse esperienze fatte da Oersted, da Faraday e da altri fisici moderni scor-

gesi una grande influenza dell'elettricismo sul magnetismo; quindi potrebbe darsi che questi due fluidi diversamente combinati agissero in diverso modo sulla macchina animale, ossia sopra i di lei nervi. Forse i nostri nervi alterati da una causa fisica diventano in uno stato di flogosi passiva, cronica, quindi più suscettivi, e noi sentiamo allora in modo incontrastabile l'influenza dell'atmosfera, dell'elettricismo e del magnetismo.

Ai sentimenti succedono le facoltà intellettuali che sono o percettive o riflessive; le prime servono a concepire le cose o le idee, le seconde a connettere e a indurre; quindi si ponno distinguere, come abbiamo fatto più sopra, in facoltà intuitiva, facoltà ritenitiva, facoltà riflessiva, facoltà comparativa, facoltà induttiva. Intelligenza.

Le facoltà intellettuali crescono, si sviluppano e si rinforzano a norma che il corpo cresce, si sviluppa e si rinforza: il bambino appena nato dà poco o nessun segno d'intelligenza, l'istinto solo lo guida; solamente dopo qualche mese lascia travedere qualche traccia di memoria, qualche idea in lui che appena concepita svanisce; rinforzandosi, le idee si estendono, la memoria si fa più forte, il criterio e il raziocinio cominciano a esercitare le loro funzioni, finchè, giunto l'uomo al maggiore sviluppo, alla maggior sua vigoria, le facoltà intellettuali anch'esse trovansi nella loro maggior forza, sempre comparativamente all'individuo; finalmente, col decrescere delle forze animali, invecchiando l'uomo, le facoltà pure intellettuali scemano; e giunto egli alla massima estenuatezza di corpo, trovasi giunto alla massima imbecillità. Se non che rimarcansi alcune eccezioni delle quali parlerò in seguito; osserverò prima, che quando i nervi dell'uomo sono alterati o indeboliti, sia per abuso di forze, sia per malattia naturale, per lesioni od altro, le facoltà pure intellettuali sempre si alterano o si diminuiscono, dunque più che ad altre parti del corpo umano le facoltà intellettuali sono attaccate ai nostri nervi; ma se ancor meglio osserviamo, ci verrà fatto di vedere che la minima alterazione, la minima congestione, la minima infiammazione cerebrale ci porta all'assopimento delle facoltà intellettuali o al delirio, e il pronto delirio infatti è il distintivo delle febbri nervose: ma se ci accade qualche infiammazione d'un nervo parziale, per esempio del nervo ottico, niuna alterazione non avviene alle facoltà mentali, finchè questa infiammazione propagata non venga infino al cervello. E se vi sono talvolta alcuni vecchi, od alcuni malati, come sarebbero gli etici, che con-

servano intatte le loro facoltà mentali, egli è perchè in tali individui tutto sarà malato, disorganizzato, affievolito fuorchè i nervi, fuorchè il cervello; come l'occhio dunque è l'organo della vista, così il cervello è l'organo delle facoltà intellettuali. Tali facoltà latenti, per dir così, in noi vengono provocate dalle sensazioni materiali o ideali, e a norma della varietà di queste, le dette facoltà si esternano sotto diversi modi, quindi ammettiamo in noi diverse facoltà intellettuali.

Sensazioni.

Una pianta, per esempio, è sensibile al caldo ed al freddo, la vediamo infatti vegetare o deperire a norma del grado di calore a lei più o meno conveniente; ma la pianta non dà segni ch'essa s'accorga di tale sensazione; anche l'uomo prova automaticamente o meccanicamente diverse sensazioni, ma egli sa di provarle; questa facoltà è la vera intellettuale ed è la prima, quella che dà luogo alle altre facoltà; io la nominerò, per meglio spiegarla, facoltà d'accorgersi, ossia sentir di sentire, percezione. — Sentire, così il Tracy, è un fenomeno della nostra esistenza, è l'esistenza nostra medesima, poichè un essere che nulla sente può benissimo esistere per gli altri esseri, se essi lo sentono, ma certo non esiste per sè medesimo perchè non lo sa. Noi sentiamo, o sentiamo d'aver sentito, o sentiamo di voler sentire, nel che comprendesi la sensibilità, la memoria e la volontà.

Memoria.

La facoltà di sentire sarebbe istantanea e direi quasi nulla, se non ci rimanesse nella mente l'impressione della sensazione avuta, o almeno sarebbe duratura soltanto finchè dura la sensazione; ma noi abbiamo la facoltà di ritenere anche una sensazione cessata e di richiamarla alla mente anche dopo dimenticata, ciò che caratterizza la *reminiscenza*, che è come un corollario alla *memoria*.

Criterio.

Se l'uomo non avesse che sensazioni, non sarebbe ancora che automatico e non agirebbe di proposito; egli sentirebbe, per esempio, stando al sole nella state una sensazione disagiata che non sentirebbe stando all'ombra, ma non per questo passerebbe dal sole all'ombra per riflessione; per ciò eseguire s'esige, primo, una facoltà comparativa in cui l'uomo mostra il *criterio*; cioè quella facoltà che ci fa riflettere sulla differenza o uguaglianza di due o più sensazioni, di due o più cose.

Giudizio
o ragione.

Secondariamente, si esige una facoltà deducete dove l'uomo mostra il raziocinio per trarre la conseguenza dal paragone, e questa è la facoltà veramente intellettuale che chiameremo *ragione*.

Il dire che una cosa ci fa piacere non è dire che noi abbiamo il potere di desiderarla e di cercarla; questo potere che noi abbiamo in noi è un'altra facoltà, ed è quella che chiamasi *volontà*, sentire di voler sentire.

Volontà.

Quando noi proviamo una sensazione qualunque, ci forniamo un' *idea*; ma siccome tale idea può essere dopo riprodotta in noi senza più il concorso della medesima sensazione, oppure lo può essere col concorso di altra consimile o differente idea, sembrerebbe doversi ammettere un sesto senso che si potrebbe chiamar *ideale*, a distinzione degli altri cinque sensi che sono affatto materiali, giacchè i nostri sensi non ci arrivano alcuna impressione al cervello se prima essi non sono materialmente impressionati. Ma il cervello, che in questo caso sarebbe l'organo di questo sesto senso, vien impressionato anche senza il concorso d'una cosa materiale, quindi il cervello trovasi suscettivo d'una idea astratta.

Idee.

Le idee dunque possono essere o materiali o astratte; e possono essere semplici oppure composte. Un uomo, un sasso, un cavallo sono tre idee materiali, semplici e distintissime fra loro; un uomo a cavallo è un'idea materiale composta. La bontà è un'idea immateriale ossia astratta che noi ci formiamo dietro due o più altre idee. Questa idea è sempre uguale in tutti gli uomini; ma può essere diversamente dedotta; ciò che chiamasi bontà da un uomo, può non essere chiamata tale da un altro; l'idea astratta dunque non essendo che un risultato di altre idee, non può essere che composta: le idee del moto, dell'estensione, della quantità, ec. se vogliamo chiamarle astratte, sono anch'esse composte. Un uomo che avesse sempre vissuto in un deserto, ove non vedesse che cielo e granelli di sabbia tutti uguali, non avrebbe idea di grandezza se non che paragonando un granello di sabbia con sé medesimo, e avrebbe l'idea della quantità osservando che un pugno di granelli è quantità maggiore di un solo granello di sabbia; ma queste idee sarebbero tutte dipendenti da altre, quindi anche in questo caso sarebbero idee composte.

Le idee materiali sono dipendenti affatto dai nostri cinque sensi, sia per mezzo di somiglianza, o sia per mezzo di dissomiglianza, ed è impossibile formarsi un'idea materiale fuori di essi. Tali idee dunque non possono essere innate; giacchè se per farmi l'idea dei colori devo averli veduti prima, egli è evidente che tale idea non era in me prima del mio nascere. Le idee astratte, come abbiamo

detto, sono sempre dipendenti dal criterio, quando non si vogliano confondere le idee coi sentimenti. La coscienza, per esempio, è un sentimento perchè è naturale, in maggiore o minor grado d'intensità, in tutti gli uomini; ma l'idea della giustizia applicata ai rapporti individuali ammette l'antecedente conoscenza degli individui, quindi anche le idee astratte non ponno essere innate.

Sieno però le idee ingenerate, congenite od acquisite, non sarà mai per questo da credersi che esse sieno corpi, come Azais pretenderebbe che fossero ragionando così: « Tout être qui a une forme est nécessairement un corps. Tout être qui occupe un lieu déterminé a nécessairement une forme. Tout être que nous pouvons distinguer d'autres êtres semblables ou différents, occupe nécessairement un lieu déterminé. Chacune des nos idées est distinguée par nous mêmes, de celles qui lui ressemblent et de celles qui ne lui ressemblent pas; chacune des nos idées occupe en nous un lieu déterminé, une place particulière; chacune des nos idées a donc une forme, chacune des nos idées est donc un corps ».

Questo, se mai non m'appongo, dovrebbe chiamare abuso di raziocinio. Azais non s'avvisò che vi sono due sorta di spazii, quello cioè di luogo e quello di tempo; se in quanto al primo regge l'obbiezione che una cosa priva di forme e per conseguenza che non è corpo occuperebbe tutto lo spazio, e quindi non potrebbero darsi due cose distinte; per il secondo, cioè per lo spazio di tempo, tale obbiezione non regge, giacchè in questo secondo caso non si possono riferire che azioni, non mai corpi, e un'azione può benissimo nell'identico momento essere distinta da un'altra senza confondersi; d'altronde poi, parlando d'idee in un individuo, esse si succedono bensì colla prestezza del lampo, ma non sono mai precisamente simultanee. Altrettanto dicasi della intelligenza, ch'essa pur vorrebbe corpo; la quale se il fosse, quando noi moriamo, morirebbe, ossia cesserebbe in noi la proprietà alla manifestazione dell'intelligenza, ma resterebbe l'intelligenza bruta; ora se questa è il cervello, non è che una ripetizione di principio; se poi ciò che si pretende per corpo è la proprietà stessa, questo non potrebbe mai morire, giacchè ognun sa che *neque ad nihilum interimat res*.

Dalle idee e dalla memoria dipende l'io, ciò che ci avvisa che la nostra esistenza è distinta da quella degli altri corpi estranei a noi, e quindi della differenza tra noi e gli altri; di modo che se ci avvenisse di perdere la totale memoria del passato, non sapremmo

più distinguere il nostro io passato dal presente; e ne comincerebbe uno nuovo, come se fossimo un nuovo essere. Descartes non conosceva di positivo che l'io. «Io sento d'esistere, dunque io esisto»; ecco ciò che solo aveva per certo e sicuro quel filosofo.

Oltre gli istinti, i sentimenti e le facoltà intellettuali devonsi bene calcolare i temperamenti; questi sono grandi modificatori, e sono il risultato delle diverse proporzioni dei liquidi e dei solidi che costituiscono il corpo animale e della diversa loro natura. Siccome poi i temperamenti cambiano nell'individuo, così è che l'uomo da ragazzo ha un temperamento diverso da quello che egli ha quando è adulto. Le donne pure, in generale, hanno un temperamento diverso da quello degli uomini; esse sono di fibre più delicate, hanno una costituzione più molle, più umida; esse sono più capaci d'immaginazione che di riflessione: «elles ont plutôt de sensations que de pensées» dice Virey:

Temperamenti.

Quindi:

Molti consigli delle donne sono
Meglio improvvisi che a pensarvi usciti.

ARISTO.

Sentono esse più fortemente, e più facilmente si lasciano guidare dalle apparenze e da quelli per cui esse nutrono buona opinione; infine esse sono sempre ragazzi.

Alla diversa natura dei temperamenti io attribuirei più che ad altro la malinconia, l'allegria, l'irascibilità, l'apatia.

Dalla diversità di fisionomia e dal tutto insieme d'una persona dipendono l'antipatia e la simpatia; guardando per la prima volta una persona, formiamo subito un tacito raziocinio del suo carattere per le sue esteriori marche, cioè per la fisionomia, per la voce, per il modo di parlare, per il portamento, ec.; e quando crediamo di ravvisarvi un carattere opposto a quello che ci piace, sentiamo un'impressione disgustosa in odio a quell'individuo, la quale chiamasi *antipatia*; quando invece crediamo di leggere in quel cotale un carattere che si confà al nostro, proviamo tosto un'impressione piacevole che chiamiamo *simpatia*. Quante volte non ci accade di diventarci simpatico chi al primo vederlo ci era antipatico? Deriva ciò dall'essere noi persuasi col fatto che il carattere di colui non era altrimenti come l'avevamo giudicato in conseguenza d'una subita impressione.

Antipatia,
Simpatia

Virey vorrebbe trovare la causa delle simpatie e antipatie nel

fisico stesso, cioè nell'uniformità e nella disparità di certe vibrazioni nervose. Se ciò fosse, non vi sarebbe ragione perchè ci dovesse diventar antipatico un individuo che prima ci era simpatico, o viceversa. Ma dobbiamo altresì confessare per la verità che alcune volte ci accade pure di essere grati a chi ci fa del bene, mentre conserviamo internamente per lui un sentimento d'antipatia. La teoria del magnetismo animale appoggerebbe meglio l'idea di Virey.

Amore.

Una delle più forti passioni che affettano l'uomo è certamente l'amore; esso è promosso da istinto e da sentimenti; al dire di Mad. Roland, « est un véritable Protée, qui sait prendre toutes les formes et s'accommoder à tous les penchans ». Nell'*Arte d'amare* di Ovidio trovasi il vero macchiavellismo dell'amore, ni sia permessa questa espressione; ma Ovidio col pretesto d'insegnare a far l'amore voleva certamente descrivere ciò che fanno gli amanti.

I seguaci del Mesmerismo pretenderebbero che l'amore tra i due sessi fosse determinato dalla simpatia casuale di fluidi magnetici esistenti in due individui di sesso diverso, e per conseguenza tendenti all'infusione reciproca delle due irradiazioni; lo dedussero forse dal solletico, il che per una tal dottrina trova realmente una ragione soddisfacentissima; ma se ciò fosse, primieramente introducendo in una stanza buja due amanti senza che l'uno sappia dell'altro, si dovrebbero essi accorgere di qualche cosa, sentir cioè un'impressione, una tendenza a unire le irradiazioni nervose già in essi determinatamente simpatie; ciò che non accade. In secondo luogo, domanderò io come avviene che molte volte si ama senz'essere riamato? O succede l'infusione reciproca, e allora dovrebbero amarsi entrambi; o non la succede, e nessun dei due dovrebbe sentir amore. Che diremo poi di quei giovinastri che sentono amore per tutte le donne e che coll'istessa prontezza con cui concepiscono tale passione, la perdono? L'amore nasce non molto diversamente, a mio credere, della simpatia; l'uomo crede trovare nell'oggetto amato ogni sua felicità; ma siccome nell'amore concorrono anche, come dissi, degli istinti e dei sentimenti, così, tante volte, tale passione, senza che ci accorgiamo, degenera dalla sua purezza e noi seguiamo a credere amore il risultato di ben altre affezioni.

Se il giudizio del pubblico è criterio di verità.

Siccome poi tutti gli uomini hanno due occhi, un naso, una bocca, due mani, ec., così è naturale se hanno comuni gli istinti, i sentimenti, le facoltà intellettuali, dalla qual cosa ne deriva una

generalità di tendenze; ma non per questo debesi formare un criterio di verità; l'alimentività prova l'esistenza in noi del bisogno di mangiare, ma non prova l'esistenza dei cibi; così se la generalità degli uomini è portata allo straordinario, al maraviglioso, non ne viene la conseguenza per ciò che lo straordinario ed il maraviglioso sieno veri. Tale questione sostenuta da Vieo fu lungamente discussa da Romagnosi nella risposta al quesito proposto dall'Accademia di Mantova; cioè, se il giudizio del pubblico s'abbia a tenere per un criterio di verità; e questo ancor meno debesi tenere, a mio parere, per criterio di verità, giacchè tale giudizio può non essere dettato da intimo natural sentimento, ma può essere il risultato d'una viziata generale educazione, come avviene quando vi sia di mezzo qualche interesse particolare di chi può sulla generalità. Quando una verità fosse necessaria all'uomo, riflette egregiamente il gran Federico, essa dovrebbe farsi sentire per istinto e si forte che non avessero a prevalere false apparenze.

Come al buon gusto nelle arti succede il barocco, come alla civiltà più raffinata succede sempre la depravazione, come a qualunque più saggia istituzione succede la corruzione e a qualunque buon uso l'abuso; così l'uomo trascese dalla purezza della più sana filosofia alla metafisica trascendentale, a ricerche puramente speculative. Ma il vero filosofo non deve mai abusare della ragione; egli deve riguardare le cose quali sono rispetto a lui e non rispetto alla natura. Egli è certo che, come dice Virey « pour l'homme tout est songe, illusion dans la vie, c'est un sommeil plus ou moins profond, que l'accoutumance nous rend supportable; et dont nous ne sommes désabusés qu'à l'époque où il va cesser. Un homme qui ne s'éveillerait jamais depuis son enfance jusqu'à sa mort, et qui songerait toujours, aurait autant vécu qu'un homme éveillé... Notre réveil n'est donc peut-être qu'un sommeil un peu moins profond, un état perpétuel de songe qui ne diffère des rêves de la nuit que du plus au moins, mais que nous prenons pour de la réalité, parce que nous n'avons aucun objet de comparaison qui puisse nous en montrer toute l'erreur ».

Egli è vero altresì che noi siamo un atomo rispetto all'universo; *Homo natus de muliere*, è Giobbe stesso che lo dice, *brevi civens tempore, repletur multis miseriis; qui quasi flos egreditur et conteritur, et fugit velut umbra et nunquam in eodem statu permanet*;

La vita.

e che cosa infatti è questa nostra vita? ce lo dice un poeta nel seguente Madrigale :

Il passato non è, chè invan lo pingo
La vana rimembranza;
Il futuro non è, chè invan io dingo
La credula speranza;
Il presente non è, chè in un baleno
Piomba del nulla in seno;
Dunque la vita è appunto
Una memoria, una speranza, un punto.

tale pure era l'idea d'Aristotile sul tempo; egli diceva che il passato era, ma non è più; che il futuro sarà, ma non è ancora; e che il momento presente non si può considerare come una porzione del tempo, perchè fa d'uopo che la parte abbia una misura, e il momento presente è indivisibile.

Parlando della vita non vegetativa, io direi che la vita è la somma delle sensazioni.

E per poca cognizione che abbiasi acquistata della natura, l'uomo deve convincersi con Virey « Qu'il serait également faux de prétendre que les sujets fussent formés exprès pour le souverain, et que toute la nature ait été créée exclusivement pour l'homme; la mouche qui l'insulte, le ver qui dévore ses entrailles, le vil ciron dont il est la proie, sont-ils nés pour le servir? les astres, les saisons, les vents obéissent-ils aux volontés de ce roi de la terre aliment d'un frêle vermisseau? Quelle démence de croire que tout est destiné à notre bonheur, que c'est l'unique pensée de la nature? Les pestes, les famines, les maladies, les guerres, les passions des hommes, leurs misères et leurs malheurs prouvent que nous ne sommes pas plus favorisés au physique que les autres êtres; que la nature s'est montrée équitable envers tous, et que pour être élevés au premier rang, nous ne sommes pas à l'abri des ses cris; elle n'a fait aucune exception; elle n'a mis aucune distinction entre tous les individus; les rois et les bergers naissent et meurent comme les fleurs et les animaux; ce n'est pas l'homme qui règne sur la terre, ce sont les lois de la nature ».

L'uomo più de' bruti ha passioni da combattere, mali morali da vincere, maggiori mali fisici da curare, la coscienza della morte; la natura ha le sue leggi, e Dio gliel'ha date, e quindi essa opera per ordine non per capriccio, e le identiche cause colle identiche

circostanze debbono necessariamente produrre gli identici effetti, chè non essendo così:

*Nec fructus lidem arboribus constare solereut ,
Sed mutarentur, ec.*

E chi sa quanti germi rimasero senza sviluppo, perchè mancanti di quelle circostanze volute al loro sviluppo? Altri giungono a svilupparsi, ma periscono tosto perchè privi di quelle circostanze che sono necessarie alla loro conservazione; altri finalmente si sviluppano ed esistono mostruosi, perchè solamente mancanti di quelle circostanze necessarie a uno sviluppo perfetto; questi germi, per esempio, o sono fatti senza scopo, o non hanno lo scopo comune; che se poi venisse talento ad alcuno di domandarmi perchè le produzioni della natura sono fatte così, e non altrimenti, io gli domanderei per risposta, perchè dovrebbero essere altrimenti fatte, e non così?

Ma e che per questo? Deve l'uomo perciò trascurare di dar peso a quelle cose che possono arrecargli la propria felicità? Egli vive per sè, non per la natura, quindi egli deve, fin dove può, far tutto per procurarsi il suo ben essere; e se la propria felicità è niente per la natura, è tutto per lui; anzi appunto perchè l'uomo è un nulla, deve accontentarsi d'un nulla e farne tutto il caso quando questo nulla è tutto per lui.

Non inorgogliamoci però per questo, e se talvolta la mancanza de' nostri progetti ci addolorasse, o se fortunati risultamenti solleticassero troppo la nostra ambizione, ricordiamoci della brevità della nostra vita, del sottilissimo filo a cui essa si attiene; ricordiamoci che

*Qualunque uscìo da natural vasello
Forz'è che un dì pieghi alla Parca il collo,
Siasi d'abbietta o di famosa stirpe.*

Gozzi.

La morte, troppo lenta per gli infelici, non è mai tarda abbastanza quando ci presenta il filo della sua falce; l'irriflessione giovanile solo, od un insano delirio, possono spiecarci contro di esso. La rassegnazione è soltanto del saggio, del filosofo; questo l'aspetta a piede fermo, a fronte alzata, perchè nulla ha da temere e perchè è convinto che così deve essere; così infatti è nell'ordine della natura; tutto caggia aspetto in essa, tutto si riproduce. È dei suoi

figli istessi ch'essa si nutre; e perchè l'uomo dovrà credersi esente da una legge cotanto generale? È la morte forse fisicamente dolorosa? Ciò non può essere; lo saranno le malattie, non mai la morte, giacchè essa non è che la cessazione della nostra sensibilità. « La morte è nulla per noi, dice Epicuro, poichè ciò che fu disciolto è privo di senso, e ciò che è privo di senso, nulla è per noi ». E nella lettera a Meneceo scrive lo stesso filosofo: « Avvezziati al pensiero che nulla per noi è la morte; da che tutto il bene ed il male sta nei sensi, e privazione di sensi è la morte ». Dunque noi non possiamo sentire ciò che è il solo risultato del non sentire. Immaginiamoci in questo punto di dimenticarci tutto il passato; ebbene, da questo punto comincerebbe in noi un'altra vita, un altro essere, un altro noi; qual ribrezzo potremo noi sentire per la sola perdita della memoria? la nostra materia infatti diventa insensibile, ma non cessa d'esistere, essa non cangia che forma, la nostra specie continua, la commedia prosiegue, non cangiano che gli attori, e questo cangiamento è necessario alla natura, alla riproduzione.

Morte, che se' tu dunque? Un'ombra oscura,
Un bene, un male, che diversa prende
Dagli affetti dell'uom forma e figura.

MONTE.

Dipende dunque dal filosofo di modificare i suoi affetti in modo di mettersi al sicuro dagli insulti d'una sbrigliata immaginazione; siamo saggi e non avremo paura di morire; che se poi la pratica filosofica non bastasse ancora a renderci superiori alle umane necessità, concluderei anch'io con Smith, che *a philosophie is a person whose trade it is to do nothing and speculate on every thing*; oppure direi anch'io quello che un'amabile Signora soventi volte mi ripeteva: *qu'est ce que la philosophie? la philosophie est une chose qui défend tout et n'empêche rien*.





PARTE SECONDA

DELLE ISTITUZIONI

L'uomo nella sua esistenza è in continuo rapporto con gli altri e con sè stesso (ossia colla propria coscienza). Dalla relazione fra questi due rapporti nasce la Morale, fondamento di tutte le religioni. Nell'associarsi poi che fanno gli uomini, l'individuo incontra dei rapporti colla massa associata e coll'individuo. Questi rapporti formano nel primo caso il cardine delle costituzioni sociali, e nel secondo determinano i diversi costumi, il galateo, per così dire, delle società.

Tutte le istituzioni umane seguono per conseguenza questi rapporti; quindi vi sono istituzioni religiose ed istituzioni sociali politiche o private.

CAPITOLO PRIMO.

ISTITUZIONI RELIGIOSE.

La religione, veramente per sè stessa, non è una istituzione, è un sentimento, un bisogno, che lega la creatura al suo Creatore. Essa non può essere che la morale prescritta da una volontà suprema; e quindi ogni religione deve uniformarsi nel principio: ma, abbandonati all'idealismo, i popoli più o meno rozzi vestirono la Divinità di forme più o meno bizzarre, più o meno fantastiche. Espressione rozza del sentimento religioso è il *feticismo*. La superstizione eretta in religione vien rappresentata dal *politeismo*; ma il politeismo stesso senti la necessità di subordinare ad un Ente maggiore tutte le divinità che credevansi soprastare ad ogni passione, giacchè altrimenti sarebbe stato impossibile l'ordine senza

l'accordo dei diversi poteri. Ciò che dovette atterrarci, per l'uguale ragione, la dottrina del Dualismo, colla quale volevasi diviso il sommo potere in due enti, che, non avendo accordo tra di loro, dovevano per conseguenza essere tra loro in continua guerra. Ma il buon senso, troppo offeso da tale dottrina, scemerò dalla forma il contrasto delle passioni opposte e, togliendo la contemporaneità dei due principj opposti, cioè del bene e del male, rese l'uno scala all'altro. Del resto, rinchiuse il tutto nel mistero imperscrutabile dalla mente umana e difeso dalla ragione; tale è lo spirito del *Deismo* puro. La stessa religione del Vangelo, che conforta la sventura e tempera la baldanza della fortuna, dovette risentirsi dalla sua semplice verità attraverso i secoli barbari, in cui fu essa dilaniata, e noi felici, che nati in seno di questa religione rivelata dalla Divinità stessa, siamo superiori nella nostra convinzione ad ogni esame, ad ogni critica! Però se dovessimo esaminare tutte le diverse religioni, che regolarono e regolano le nazioni umane, noi non potremmo a meno che risguardarle come altrettante istituzioni divine tendenti all'ordine per reprimere particolarmente quegli eccessi, che non potrebbero non sfuggire a istituzioni meramente umane. Ma non è nostra intenzione di trattenerci su questo soggetto; noi confessiamo la nostra Fede, e solo diremo, che nella forma ogni religione, vestendo il carattere di vera istituzione, questa, perchè ottenga lo scopo suo, deve modellarsi come ogni altra istituzione all'indole di quelli che devono accettarla, ed alle diverse circostanze di tempo e di luogo.

La religione, come quella che appoggiasi ad un sentimento fortissimo nell'uomo, e riflette il maggior suo interesse, quello della felicità d'una vita eterna, deve necessariamente essere di straordinaria potenza nelle azioni umane; ed infatti per la religione noi abbiamo veduto l'uomo spingersi al massimo de' sacrificj. Ma guai se il religioso, troppo dedito alla forma, dimentica la morale! Allora si spinge all'altro eccesso, e mosso non più da carità, ma da intolleranza, si fa tiranno, e mette in opera ogni arte ed ogni sforzo per giungere al suo intento, desolando, non confortando l'umanità; pur troppo noi abbiamo a deplorare molti e gravi disordini proceduti dalla più sacra istituzione quando fu male intesa; disordini tali quali non ne abbiamo a deplorare da ogni altra istituzione e dallo stato stesso di natura la più rozza e più inumana. Perciò guai se alla religione possa accompagnarsi idea mondana e

di temporale potestà, guai se non si sa sceverar bene l'uso dall'abuso, il ministero dai ministri; ciò appunto che il volgo d'ogni classe troppo comunemente confonde sia collo sprezzare la santità del ministero pei vizj de' ministri, sia, per opposto, venerando il vizio de' ministri nella dignità del ministero.

CAPITOLO SECONDO.

ISTITUZIONI POLITICHE.

Le istituzioni politiche dipendono dal modo di costituzione sociale, sotto cui un popolo trovasi aggregato; ma le condizioni, nelle quali può trovarsi un popolo, differiscono assai tra di loro. Per conseguenza le costituzioni sociali sono e devono essere diverse pei popoli essenzialmente diversi. Un popolo può essere errante o fisso; nel primo caso gl'individui, che lo compongono, saranno o tutti semplici o tutti rozzi, e costituiranno una sola classe. Nel secondo caso invece possono formare una sola classe, e possono essere distinti in due od anche tre classi; ciò dipende dalla coltura intellettuale e dalla ricchezza materiale in gradi di maggiore o minore solidità, di maggiore o minore estensione: epperò la semplicità, la rozzezza, la barbarie, la coltura, la depravazione e le ricchezze possono caratterizzare un popolo nella sua generalità e nelle diverse classi, di cui si compone.

La coltura e la ricchezza possono essere più o meno estese, ma è impossibile che siano affatto generali; quindi allorchè un popolo errante o fisso è compreso in una sola classe, quel popolo potrà essere o semplice o rozzo o barbaro o pastore o guerriero; ma la sua forma di governo, patriarcale o militare che essa sia, inclinerà sempre alla concentrazione dell'autorità, al dispotismo.

Se il popolo invece si comporrà di due classi distinte, cioè di pochi ricchissimi e molti affatto poveri, la coltura si restringerà in una piccolissima porzione dei primi, che diverranno classe privilegiata, e la forma di governo, dispotica per la moltitudine, sarà temperata, almeno fino ad un certo punto, per la classe privilegiata, prendendo così il carattere d'una oligarchia più o meno decisa, più o meno apparente.

Se il popolo finalmente si compone di tre classi, cioè di ricchi, di industriosi instrutti, e di manuali, la coltura trovandosi nelle due prime classi sarà più generalizzata; e siccome per mezzo della

seconda classe, la terza trovasi a maggior contatto colla parte colta, così anche questa riesce talvolta più corrotta, ma sempre meno rozza.

Per tal modo ove la parte pensante della popolazione è in numero considerabile, non può a meno la forma di governo di modellarsi sulla vera idea di patto sociale, che esclude per sè stesso ogni privilegio di eventualità.

Fin qui noi non abbiamo fatto calcolo della schiavitù, come stato eccezionale, obbrobrioso all'umanità e che nondimeno fu pur troppo generale. Gli schiavi formando da sè stessi una classe di individui esclusi dalla costituzione sociale, lasciavano agli altri individui la possibilità d'una cultura uniforme; quindi i governi potevano modellarsi sopra forme rappresentative e repubblicane, quantunque non formassero fra di loro che una classe sola, come i Greci, o due, come i Romani.

Della Società.

Fisicamente parlando, l'uomo è un animale come tutti gli altri; e se non è il più forte, possiede tali mezzi e tale una intelligenza, che gli vien fatto di padroneggiar tutti gli animali di specie inferiore, come il lupo padroneggia l'agnello, l'avoltojo il passero; ma non bavi belva, per feroce ed indomita che sia, la quale padroneggi altro individuo della propria specie, e solo viene a cozzo con esso quando un interesse spinge l'uno a privar l'altro d'un bene, a cui entrambi agognano nel medesimo tempo. L'uomo dotato di maggiori mezzi e di maggiore intelligenza, conoscendo perciò maggiori beni e fabbricandosi maggiori bisogni, viene più facilmente a cozzo col suo simile, ciò che deve spingere necessariamente l'individuo, avendone l'intelligenza necessaria, a ricreare uno stato in cui esso sia sicuro dell'altrui aggressione; ma siccome la guerra era reciproca, così l'individuo non poteva a meno, per garantirsi dell'altrui aggressione, che di garantire in pari tempo gli altri dall'aggressione sua. Tale dunque è il passaggio dallo stato di natura allo stato sociale.

Infatti o la terra e gli uomini sono per natura una proprietà di pochi individui privilegiati dalla natura, come le bestie lo sono degli uomini, oppure tutti gli uomini devono avere una rappresentanza nello stato sociale.

Nel primo supposto, noi stabiliremo innanzi tutto, che la natura

non può pretendere da' suoi prodotti se non quello che la natura istessa ha loro imposto; quindi non è presumibile che l'uomo ritenga per vero, per giusto, per buono se non ciò che la natura gli ha concesso di creder per buono, per giusto, per vero.

Ora se la natura non ha concesso all'uomo l'intima convinzione d'essere egli in un colla terra proprietà d'un altro uomo a lui simile; se la natura non ha concesso agli uomini d'esser felici per forza, convien dire non essere in natura che l'uomo sia proprietà d'altro uomo; che l'uomo sia felice, se non quando sente di esser felice.

I figli sono subordinati a' loro genitori; ma per ciò la natura ha provveduto in modo non dubbio: i figli sono deboli ed inesperti, i genitori forti ed sperimentati; la devozione filiale (noi parliamo sempre delle masse) è generale e insita nella natura stessa degli uomini; e quando i figli si sentono forti, si sentono addestrati e vedono i loro genitori per debolezza senile rimbambiti, si emancipano da essi stessi, ed anzi contraccambiano loro le cure che merita la loro età. In generale il rispetto e l'amor filiale sono un sentimento di riconoscenza dettato dalla natura, per ciò è assentito dall'uomo stesso come principio; pure, siccome parlando di individui vi sono delle eccezioni, e si trovano tanto dei genitori snaturati, quanto dei figli ribelli, così l'uomo, seguendo il sentimento del giusto, che tiene anch'esso dalla natura, ha trovato di temperare la potestà paterna, di limitarne il tempo, e in fine di tutelare il debole contro il forte.

Ma la natura ha dato all'uomo anche il sentimento della venerazione. Il qual sentimento sembrerebbe appoggiare l'idea di subordinazione, di abnegazione della propria volontà a favore dell' altrui, così che il governo di pochi su molti potrebbe sembrare a prima giunta una necessità, una legge di natura; ma la natura in ciò avrebbe provveduto ad un principio, e non avrebbe determinato gl' individui su cui applicarlo, se non in modo astratto a tutto quello che è fuori dell' ordinario; per ciò tutti i primi legislatori hanno contornate le loro leggi d' un'aureola divina, perciò si adoperarono dei mezzi materiali che parlassero ai sensi, onde distinguere l'individuo, come se l'individuo nascesse con quei distintivi, i quali sono i soli talvolta che giungono a trattener la massa ignorante, la forza bruta, ma che alla per fine, e per la prostituzione che se ne fa, e pei lumi che rischiarano l'in-

telletto, perdono ogni prestigio. Quindi il sentimento di devozione serve in natura per legare la creatura al suo Creatore, e per legare le passioni umane non all'individuo, ma ad un principio, ad un ente morale; alla legge, non al legislatore, se non in quanto lo possa determinare la convinzione della sua scienza. Non v'ha tristo infatti, che, colpito dalla legge, nel fondo del suo cuore non riconosca la ragione di essa; bestemmierà egli il giudice, ma non già la legge; e tutt' al più potremo dire l'uomo esser portato dalla natura a vincolare la propria libertà alle doti dell'individuo, perchè vi vede la sua propria convenienza; non mai all'individuo; cosichè perdute per eventualità le doti, può restare la riconoscenza del passato, non la devozione del presente. Che se ciò non fosse, cioè se fosse legge di natura che l'uomo dovesse essere vittima affatto passiva d'una illimitata volontà del suo simile, bisognerebbe confessare che la creatura più favorita da Dio per doni intellettuali fosse da Dio stesso condannata a vivere in peggiori condizioni delle bestie stesse.

Passando alla seconda ipotesi, qualora ogni individuo avesse una rappresentanza nello stato sociale, cioè che tutti gli individui fossero uguali come nello stato di natura, e perciò non si potesse supporre governo che di sola convenienza, sarà egli probabile che l'uomo per sottrarsi dalla capricciosa forza, anche di molti, voglia sottoporsi a quella ugualmente capricciosa d'un solo, dando a questa una forza che equivalga a quella di molti? In questo caso l'uomo col suo consenso vestirebbe di diritto il semplice fatto, e con ciò rinuncierebbe perfino alla facoltà, che tiene, in istato naturale, d'opporre la propria forza all'altrui, od almeno di fuggirla, ciò che non è consentaneo nè col fine sociale, nè colla natura stessa dell'uomo; quindi la società non può essere che un patto, e come tale è indispensabile il concorso delle parti che lo contraggono. La parola stessa società ne dà l'idea esatta. E quando mai infatti si può concepire una società, ove l'un socio sia interamente attivo, mentre l'altro fosse compiutamente passivo? Questa sarebbe una vera schiavitù, cui rifugge il nostro buon senso, essendo contraria all'idea del giusto, che teniamo dalla natura.

In fine noi domanderemo: l'uomo, che incontrando un sorcio, lo schiaccia col suo piede e lo spinge in un letamajo, può fare altrettanto con un altro uomo, oppure non può fare ad altri e pretendere da lui se non ciò che altri può fare a lui e da lui

pretendere? La verità è indipendente dalla possibilità di concepirla; oppure la verità, almeno per l'uomo, è ciò che egli ha la possibilità di credere o sentir per vero? La società è imposta dalla natura, oppure è consigliata dall'interesse degli uomini, ed ha quindi un'intenzione? L'ordine può aversi colla sola fede, oppure è necessario per ottenerlo la convinzione? Ma prima di inoltrarci più oltre sulla società e sulla intenzione sociale bisogna conoscerne i componenti. Immaginare un modo sociale qualunque senza consultare la natura de' soej, sarebbe temerità, ed il riescirvi in bene un puro caso.

Sia poi la società un bisogno di natura nell'uomo, o sia un risultato d'un calcolo di convenienza, è indispensabile che l'uomo si trovi a miglior condizione in società, che in istato di natura; e per trovarsi a miglior condizione, bisogna che egli senta di star meglio; nè può sentire di star meglio senza averne l'intima convinzione.

Nello stato di natura ogni individuo ha il completo libero esercizio delle proprie azioni; ma il completo libero esercizio dell'uno deve necessariamente opporsi al completo libero esercizio dell'altro. Quindi nello stato di natura tutti gli individui sono egualmente posti sotto l'impero della forza. Ma siccome la forza non è uguale in tutti gli individui, così nello stato di natura vi sono delle differenze di fatto fra individuo e individuo; nello stato di natura dunque vi sono dei grandi beni e dei grandi mali.

L'uomo dotato d'intelligenza, veduto che i beni, eh'egli tiene nello stato di natura, sono per fatalità dello stesso stato oltremodo incerti ed attornati da molti danni, nell'abbandonare lo stato di natura per passare ad uno stato sociale doveva necessariamente rinunciare ai beni del primo per quel tanto solo che fosse strettamente necessario a garantire il restante; ma perchè l'uno rinunciassero ad una sua porzione di beni, era mestieri che ottenesse l'ugual sacrificio da parte degli altri, e siccome nello stato di natura il massimo de' beni era appunto la libertà d'azione, così gli uomini avranno convenuto di limitarla, non di spodestarsene affatto; quindi è impossibile che l'uomo abbia rinunciato anche ad una sola porzione della sua libertà per sottoporla al capriccio di un solo o di pochi, e molto meno a rinunciare all'intera libertà, quand'anche si trattasse di rinunciarla tutti a tutti, come vedremo in appresso parlando del comunismo.

Dello stato
di natura.

Del diritto.

Il diritto sottintende necessariamente il dovere, altrimenti diritto sarebbe parola vuota di senso. Se il lupo per l'istinto di propria conservazione nascesse col diritto di mangiare l'agnello, l'agnello, che ha pure l'istinto della propria conservazione, nascerebbe anch'esso per lo meno col diritto di sfuggire e di difendersi dal lupo; ora questi due diritti opposti l'uno all'altro si distruggerebbero a vicenda; quindi per supporre che il lupo nasca col diritto di mangiar l'agnello, bisognerebbe supporre in pari tempo che l'agnello nascesse col dovere di lasciarsi mangiar dal lupo, la qual cosa formerebbe altra contraddizione impossibile ad ammettersi; dunque ogni animale asseconda i suoi istinti e provvede a sè stesso per fatto e non per diritto, e il diritto non può nascere che da una convenzione, da un patto; quindi il diritto è sempre accordato, e quando dicesi diritto naturale, devesi intendere quel diritto, che l'uomo conviene assecondando il sentimento di giustizia, che egli tiene dalla natura; a differenza d'un diritto che può nascere da patti capricciosi, arbitrarj per circostanze puramente fortuite, ma sempre consentite dalle due parti, cioè da colui che vien investito del diritto e da colui che lo accorda, diversamente sarebbe una sopraffazione, una via di fatto dalla parte che esercita l'azione, ma non costituirebbe mai un diritto.

Della Proprietà.

Nello stato di natura l'uomo può essere al possesso materiale d'una cosa come è al possesso della propria vita; ma siccome dipende dalla forza di un altro, che può col fatto togliergli e la roba che tiene e la vita, così ciò che rimaneva a provvedere col patto sociale era appunto di determinare quella porzione che uno può tenere e che l'altro deve lasciargli. Questa determinazione, che tramuta il possesso in proprietà, costituisce il diritto, per cui può dirsi che o non deve esistere diritto di sorta, o devesi ammettere la proprietà. Ciò che è quanto dire che o non devesi escire dallo stato di natura, o devesi ammettere e riconoscere la proprietà.

Ogni uomo poi avendo ugual diritto, e ogni uomo, per la differenza di mezzi che possiede in confronto di un altro, potendo lucrare più o meno dall'identico diritto, è naturale che, non volendo egli sacrificare per intero tutta la sua libertà, doveva ritenersi in proprietà e sottoporre a diritto il prodotto della sua porzione di libertà. Non v'ha animale che quando tenga fra le zampe o fra le zanne la sua preda, non cerchi di difenderla; la proprietà dunque è una conseguenza dell'istinto di conservazione,

anzi tutte le guerre che nascono fra gli animali della medesima specie, non nascono dall'idea di proprietà applicata al possesso; ed è l'uomo soltanto che, approfittando della propria intelligenza, cerca di evitare tali guerre col determinare la proprietà, che è quanto dire colla distribuzione del diritto.

La proprietà può restringersi soltanto all'uso, e noi la diremo precaria, e può essere continuativa nell'individuo, e trasmissibile o successibile. La proprietà dell'uso non è che il diritto ristretto al fatto, cioè la proprietà ristretta al possesso attuale; quindi io mangio finchè mangio, ma quello che lascio non è più mio; e la veste è mia finchè la tengo indosso, se la depongo non è più mia; tale è il comunismo puro. La proprietà continuativa ha origine allorchè nasce il diritto e prosiegue, si faccia o non si faccia uso di essa; se la proprietà è assoluta, cioè che non sia temporaria, per cui non è già considerata come proprietà futura d'un altro, la proprietà diventa per sua natura trasmissibile a volontà del proprietario; se è mio soltanto quello che mangio, io non potrò che mangiare; ma se la società assegna a me la mia porzione di cibo, è naturale che se con ciò il cibo diventa di mia proprietà, tanto potrò mangiarlo quanto sciuparlo, o donarlo ad altri. Tali sono i due principj opposti su cui divergono gli uomini nella distribuzione del diritto, ossia della proprietà. Che che ne sia, in qualunque modo, tale distribuzione avrà sempre per guida il sentimento del giusto o il sentimento di venerazione.

Il sentimento di venerazione ci induce all'abnegazione di ogni proprietà per diritto, e solo riceviamo come dono ciò che l'Ente maggiore si compiace di accordarci; ma per tutte le ragioni da noi già addotte, noi vediamo che un tale sentimento non potrà determinarci a spogliarsi d'ogni proprietà e quindi rinunciare all'istinto della propria conservazione se non per un ente materialmente superiore a noi, per un ente divino; insomma per la divinità, giacchè riconoscendo noi da essa la nostra esistenza medesima, possiamo anche venir tratti a rimetterla da noi stessi spontaneamente al suo arbitrio.

Il sentimento del giusto può determinare due principj diversi, da cui dedurre due diversi sistemi di ripartizione del diritto. Il primo è quello che considera la sola uguaglianza della specie; il secondo invece, calcolate le diversità naturali degli individui, crede dover adattare la distribuzione a seconda dei diversi bisogni, delle

diverse capacità, quindi lascia a ciascuno la proprietà dei prodotti della sua industria sia con diritto successibile o no; ma qualora si voglia negare il diritto di successibilità, è giuoco-forza toglier quello pure di trasferibilità, altrimenti l'uomo non farebbe che dare l'impronta di trasferibilità alla successibilità, cosa non troppo difficile; e togliere il diritto di trasferibilità, oltre essere limitata questa possibilità alla sola possidenza territoriale, è un invalidare compiutamente la proprietà stessa, tale da doverla rendere affatto proprietà precaria nel senso che abbiamo testè distinto, onde togliere la delusione, che vi è facile e spontanea perchè conseguente agli istinti generali di natura.

Del Comunismo.

Il sistema comunista esclude la proprietà individuale. Tutto è di tutti per l'uso di cui possono averne bisogno, quindi la proprietà è strettamente precaria, per conseguenza nè successibile nè trasmissibile. L'uomo è reso nella sua primitiva semplicità, se non che è obbligato a rinunciare a tutta la sua libertà per tutti; l'individuo non ha più relazione coll'individuo. È la società che provvede all'individuo, e l'individuo non fornisce che alla società, quindi la famiglia è incompatibile con questo sistema. La bestia non ha di proprio che l'erba, quando l'ha in bocca, o meglio quando l'ha ingojata; così è del comunista, perchè la sua dottrina calcola la giustizia sulla sola identità della specie, e quindi non ammette che di fatto le diversità naturali dell'individuo. L'individuo, che ha bisogno di mangiare più di un altro, mangerà di più col fatto, ma non per un diritto, giacchè la società non fa parti proporzionate al bisogno; così ogni individuo deve contribuire ai bisogni sociali, cioè deve lavorare per un dato tempo, oppure fornire un dato lavoro; ma dal più o meno lavoro che possa fornire in un dato tempo, o dal maggiore o minor tempo che possa impiegare in un dato lavoro, egli non può averne ricompensa alcuna, giacchè egli non può avere che quello di che ha bisogno per la sua natura fisica; quindi l'amore di sé, o sia l'interesse, diventa affatto ozioso in questo sistema, e l'amor proprio non può essere che accidentale per l'opinione altrui, indipendentemente dal sistema, che per sé stesso non l'ammetterebbe, essendo esso appoggiato alla sola uguaglianza della specie.

Non è nostro scopo di discutere su di alcuna istituzione, nè sulla dottrina dalla quale essa dipende. Noi non ne vogliamo che mostrare i principj fondamentali determinanti; se volessimo mostrare

l'impossibilità pratica della teoria del comunismo non sapremmo far meglio che proporre la lettura delle opere comunistiche. Solo ci limiteremo a dire che, se la natura avesse stabilito la sola differenza di specie, ed avesse provveduto all'identità degli individui d'una specie, il comunismo, almeno sotto questo riguardo, appagherrebbe il sentimento del giusto, e si potrebbe spingere la giustizia fino alla uguaglianza matematica; ma dacehè la natura ha date delle differenze anche fra individui d'una stessa specie, io trovo la vera giustizia nella razionale, cioè quella che adatta la ricompensa al merito.

Del resto osserveremo, che una teoria può essere eccellente in tutto, ma può non trovarsi eseguibile se contraria troppo la natura degli esseri cui devesi applicare; che una teoria può essere adattata a una qualità o a un numero ristretto di individui, e non alla generalità e ad individui diversi. Infatti anche negli stessi recinti claustrali, ove trovasi una quantità limitata di individui, e dove tutti sono di un solo sesso, non offrono tutti un modello di felicità, di ben essere, di prosperità, quantunque, almeno adesso, si possa supporre ne' loro membri una spontaneità di scelta del proprio stato, che non potevasi supporre ne' tempi trascorsi.

Osserveremo che quanto può accordarsi sotto certe condizioni, non può accordarsi sotto certe altre. Se la quantità del terreno è esuberante rispetto al numero degli individui, se gl'individui sono sparsi e disseminati su d'un vasto terreno, se gli uomini sono semplici, soltanto pastori e ignoranti, potranno convenire loro i medesimi provvedimenti sociali che convengono quando trovasi un gran numero d'individui su d'un terreno ristretto, quando le popolazioni sono stipate su di alcuni punti della terra? quando l'industria, le arti, il commercio trattengono una quantità d'individui, che per ciò vengono tolti all'agricoltura? quando infine la coltura ha somministrato all'uomo una folla di nuove idee e di nuove esigenze? O bisogna quindi adattar l'abito alla persona, oppure preparar prima la persona all'abito; ciò che non è molto facile d'eseguire all'uomo per forte eh'egli sia, perchè la forza costringe ma non persuade, la forza tien compresso ma non piega.

Noi vediamo tuttavia gl'immensi sforzi che si fece sempre per arrestare il progresso, per far retrocedere le popolazioni. Il progresso è un'idra di più teste, cui il sangue dell'una spiccata è germe di cento altre; ma ben di sovente gli uomini non badano,

se per rovistare i tesori del presente zappano le fondamenta dell'avvenire.

Tutti gli sforzi comunistici hanno per iscopo principale di non permettere, per servirci d'una frase tecnica, l'*exploitation de l'homme par l'homme*; mettendo come tale la mercede, cui l'individuo talvolta è costretto adattarsi per l'opera ch'egli presta all'individuo, quando invece questo non è che un risultato di un patto reciproco. Tutto dipende dall'equilibrio fra il bisogno di avere e la facoltà di somministrare; se la mano d'opera fosse scarsissima in confronto alla roba, voi vedreste il ricco di roba o di denaro andar supplichevole col cappello in mano dal ciabattino per cercargli in grazia, che gli rattoppi le scarpe, e allora si potrebbe dire che è l'operaio che approfitta della posizione del ricco. Ma finchè tanto l'operaio è padrone di disporre dell'opera sua, quanto il ricco de' suoi denari, non havvi *exploitation* di sorta nè dell'una nè dell'altra parte. La vera *exploitation* consiste nel ricevere o pretendere dalla società, senza dare o accordare ad essa un equivalente proporzionale ai mezzi e all'importanza.

La società è essenzialmente un'istituzione di mutuo soccorso: ogni socio dunque deve aver di che abbisogna, deve aver di che dare. Senza questa dipendenza la società diventa un semplice ammasso di persone. Ben lungi dunque dal pretender coi comunisti, che ognuno debba dare il suo scotto di lavoro, non sarebbe forse meglio provvedere in modo che il ricco non potesse vendere l'opera sua, e fosse anzi tratto dalla sua posizione stessa a spendere molto?

Ma per ottener questo con più valevole profitto e togliere al ricco la sua naturale oziosità e la facilità al vizio, occorrerebbe pure offrirgli un'occupazione, cui possa esser tratto dall'amor proprio e pel quale possa sacrificare il proprio interesse.

Se ad ogni arte meccanica, ad ogni arte bella, ad ogni arte liberale, ad ogni industria, ad ogni ramo di commercio si instituissero dei patrocinatori, uomini ricchi, i quali avessero per conseguenza una certa responsabilità in faccia al pubblico, ciascuno pel proprio ramo patrocinato, che ne avverrebbe? che il ricco dall'emulazione e dall'amor proprio sarebbe spinto a studiare, a largire i suoi denari per provvedere al maggiore incremento, alla maggiore prosperità, al perfezionamento dell'arte da lui protetta; sarebbe una certa sorveglianza sulla condotta dei lavoratori, di cui

potrebbe il patrono raffrenare a tempo i nascenti vizj, e solleticarne le virtù con premj; inducendoli ad un economico fondo di risparmio per provvedere agl' infermi, alle vedove, agli orfani. Allora avvicinata la classe agiata alla povera, cesserebbe nel ricco quell' oltraggioso disprezzo per la classe inferiore, e nel povero cesserebbe quell' astio di cui è continuamente corroso per l'altrui buon tempo. Provveduto così al bisogno, sparsa così la vera moralità, i delitti della classe povera sarebbero minori, e la classe ricca, occupata nello studio e nella morale, sarebbe sottratta essa pure dal lezzo della crapola e della dissolutezza, in cui facilmente la traggono le ricchezze e l'ozio.

La legge agraria, rispettando i prodotti dell' industria, vorrebbe la sola divisione del terreno, quasi che l'uomo, che si occupa di opere intellettuali, di manifatture, di commercio, potesse occuparsi pure a coltivar la terra; quasi che il dovizioso volesse affaticare a rimuover zolle; quasi che la natura di tutti i terreni comportasse un tale frazionamento; quasi che fosse l'unico mezzo per affrancare ogni individuo dall' indigenza; quasi che questa teoria fosse compatibile colla pratica ove la popolazione è in proporzione superiore al terreno, ove i molti abitanti di vaste metropoli sarebbero obbligati ad avere i loro terreni da lavorare alla distanza di più leghe. Ma in ogni modo, quand' anche si potessero far lavorare da altri, la proprietà territoriale, dovendo essere necessariamente vitalizia all' individuo cui è assegnata, l'agricoltura non farebbe che deperire. Questa teoria fu pur messa in pratica in più luoghi e più volte, ed è appunto dall' esempio pratico da cui potremo meglio che da ogni altra considerazione dedurne l' incompatibilità coi bisogni sociali.

Della legge
agraria.

Il socialismo rispetta tutte le proprietà materiali, ma colla solidarietà del lavoro inceppa la concorrenza; la concorrenza, stimolo al perfezionamento, è dannosa a pochi, profittevole a molti; e ripetiamo che una istituzione può essere saggia nella sua intenzione, può convenire anche a un piccol corpo sociale, ad una piccola corporazione; ma non per questo possi inferire dover essere dessa nè sempre utile, nè sempre compatibile in una scala grande, in una vasta società. Ciò che rimane a far di meglio è di volgere in bene l'attrito sociale, favorire insieme la ricchezza ed il lavoro in modo che questo non manchi a quella nè quella a questo, rispettando il più possibile la libertà individuale come quella a cui l'uo-

Del Socia-
lismo.

mo sa meno rinunciare e a cui è pronto sempre di sacrificare anche parte del suo ben, essere materiale. Render tutti ricchi di roba o tutti ricchi di lavoro sarebbe distruggere la facoltà d'accorgersi della ricchezza qualunque essa sia; bisogna dunque favorire la ricchezza materiale e favorire il lavoro. Ma per favorir questo bisogna prima sperimentare tutta l'industria privata, perchè la pubblica è sempre di danno alla privata, e la privata è sempre la più solerte al progresso, al perfezionamento; e soltanto quando l'industria privata non possa giungere ad ottenere tutto il risultato occorrente, allora si potrà ricorrere all'industria pubblica.

Dell'associazione del lavoro.

L'uguaglianza e la libertà sono perfettamente in opposizione fra di loro e sono agognate entrambe dall'uomo forse con eguale intensità. A conciliare questi due principj che conducono a risultati così diversi, non può farsi altrimenti che col temperarle entrambe, quindi non rimane che di conservare la libertà d'azione fino all'uguaglianza dei diritti, che è quanto dire accordando insieme l'uguaglianza de' principj e la libertà dei mezzi. Ma non potrà mai essere intenzione sociale, che alcuno de' soej possa trovarsi nell'impossibilità d'esercitare qualunque mezzo ch'egli possa tenere in serbo per proprio vantaggio; questo sarebbe come togliere col fatto l'uguaglianza de' principj accordata per diritto. Supponiamo una piccola società d'industriosi, nella quale fosse convenuto che ognuno de' soej dovesse ricevere una parte degli utili in proporzione del vantaggio da esso portato colla sua attività alla massa sociale. Possibile che una tale società non avesse preveduto e tolto il caso che alcun socio si trovasse poi impedito da tutti gli altri nell'esercizio intero della capacità sua, della sua industria?

Dunque non havvi luogo ad ammettere come vera intenzione sociale che alcuno possa trovarsi nel caso fino a dover morir di fame per non aver modo d'esercitare i suoi mezzi d'industria. Quindi è consentaneo al sentimento del giusto, che, sperimentata prima per ogni parte l'industria privata, debba la massa sociale provvedere ove quella non possa giungere a fornire a tutti i soej industriosi l'occasione d'esercitare la propria facoltà industriale.

Della Democrazia.

Se gl'individui d'una società, d'una nazione potessero tutti concorrere al proprio governo, e se tutti avessero la capacità di conoscere i bisogni dello Stato e la saggezza di avvisare ai mezzi più convenienti per provvedervi, non vi sarebbe cosa migliore che il governo popolare, il governo di piazza; ma questo è quasi

matematicamente impossibile. L'uomo ha indispensabile bisogno di roba e di opera. Se tutti non avessero che roba, tutti sarebbero miserabili, dovendo ancora ognuno provvedere tutto da sé stesso, quindi non vi sarebbe più commercio sociale, e l'individuo si troverebbe ancora come isolato. La società non può esser tale, se non havvi il mutuo soccorso de' suoi individui, cioè se gl'individui tra di loro non sono in qualche rapporto. L'opera di che abbisogna l'uomo è necessariamente distinta in quella meramente manuale e in quella intellettuale; è impossibile far senza di entrambe; sarebbe come aver le mani senza la testa che le regola, o aver la testa senza le mani che la servono. Pretendere che lo stesso individuo, che deve studiare tutta la sua vita giovanile per coltivare l'intelletto a fin di renderlo capace ai bisogni dell'opera intellettuale, possa anche nel medesimo tempo esercitarsi in uffici manuali o viceversa, è un vero controsenso; pretendere che colui il quale ha studiato la meccanica ed ha passato i suoi giorni esercitando la sua forza muscolare ed il suo intelletto nell'esecuzione della manualità, possa essere ispirato delle idee necessarie al governo sociale, per il quale esigonsi studj profondi dell'uomo e della storia e la conoscenza di tutte le circostanze modificatrici locali e lontane, è una vera utopia; quindi è impossibile prescindere dall'adattare l'uso alla capacità; quindi l'assennata democrazia non potrà giungere che ad accordare a tutti gli individui un uguale diritto per raggiungere la capacità cui essi agognano, quando ne abbiano i mezzi; ma non potrà mai confondere una capacità coll'altra nell'uso di cui abbisogna.

Egli è vero che la legge, quando debba essere formata da una porzione sola dei membri sociali, non sarà mai la espressione matematicamente generale della massa sociale, ma ciò dipende dal numero: certo è che devesi ammettere alla discussione il maggior numero possibile, e quando il numero dei deliberanti è ragguardevole, può considerarsi come bastante garanzia dell'opinione pubblica non solo, ma altresì del pubblico interesse.

Non potendo tutti i socj concorrere nella discussione e nelle deliberazioni degl'interessi sociali, ne viene per conseguenza la necessità delle elezioni.

Delle Ele-
zioni.

L'individuo che non può essere a portata di conoscere l'importanza e gli effetti d'una legge, difficilmente potrà distinguere anche la capacità idonea a intendere tale importanza; tutt'al più potrà co-

noscere la moralità d'una persona che avvicina per confidargli la cura de' proprj interessi. Il sistema più democratico di elezione è l'elezione diretta, ossia il voto universale; ma questo sistema porta con sé per necessaria conseguenza che il maggior numero delle persone è obbligato a votare per individui sconosciuti, molte volte anche di nome; quindi i nomi vengono loro indicati; e coloro i quali devono scegliere più individui od uno su molti che non conoscono, rimanendo indifferenti nella scelta, la determinano o per poco denaro o per la più tenue influenza. Per conseguenza il voto universale per lo meno non è sempre la vera espressione dell'universale volontà.

Il sistema di doppia elezione ha per iscopo di prevenire questo inconveniente. Però ne ha un altro, quello cioè di rendere, se non più economica, certamente più facile nello eseguimento la subornazione, perchè restringe il numero degl'individui da subornare. Ciò nonostante quando questo metodo sia legato con altre istituzioni che valgano ad imbrigliare il monopolio elettivo ed il potere che ne risulta, esso è il più consentaneo al buon senso e presenta maggiore probabilità di riuscita, fondata non sul caso ma sul calcolo delle probabilità umane, giacchè questa s'appoggia sulle capacità. Certo è che nei popoli, ove le capacità sono assai ristrette e quasi esclusive alla ricchezza materiale, questo sistema indurrebbe per sua natura ad una dispotica oligarchia; ma ove esiste la classe di mezzo, e sia dessa bastantemente numerosa, il despotismo oligarchico riesce, per quanto si può, difficile, e per ciò appunto la diffusione della coltura ed il frazionamento delle possidenze sono le prime condizioni, senza le quali è impossibile conciliar l'ordine colla libertà.

Con tutto questo i demagoghi non cessano per tale sistema di gridar tosto all'aristocrazia. L'aristocrazia di diritto non è attaccata che al sentimento di venerazione, e la coltura ed il solo buon senso possono cancellarla dall'opinione, per cui essa solo esiste; l'aristocrazia dei mezzi materiali può venir temperata dall'equilibrio; ciò nulla meno però finchè vi sarà più opera che roba, l'aristocrazia esisterà sempre fra i ricchi, come esisterebbe sempre fra gli operai, se vi fosse più roba che opera da concambiare. Ma l'aristocrazia dei mezzi naturali, dei mezzi intellettuali, infine l'aristocrazia delle capacità esisterà sempre, almeno fino ad un certo segno, perchè è nella stessa natura umana, non avendo essa

fatto gli uomini tutti perfettamente uguali nè in potenza fisica nè in potenza intellettuale nè in potenza morale.

Onde ovviare agl'inconvenienti dell'uno e dell'altro di questi due modi di elezione sarebbesi proposto di ritenere l'elezione diretta per voto generale, ampliandola in modo che ogni individuo possa eleggere persona almeno di conosciuta moralità e presumibile capacità, e siccome il numero degli eletti sarebbe troppo grande, perchè tutti potessero agire in un sol tempo, si dovrà stabilire un turno, perchè nel giro di più anni fossero tutti chiamati alla lor volta alla proposizione, alla discussione ed alla deliberazione delle leggi (1).

In qualunque modo l'espressione della volontà comune non può trovarsi che nella somma delle volontà parziali; questo è incontrastabile.

Ad interpellare l'opinione dei rappresentanti è indispensabile l'enumerazione de' loro voti, che possono esser dati palesemente o in segreto. I bisogni sociali si distinguono in dispositivi ed in elettivi, cioè la massa sociale ha bisogno di norme da eseguirsi e di individui che ne zelino l'esecuzione. Trattandosi di disposizioni, di principj, di leggi da darsi, siccome queste vanno discusse e motivate, ogni membro deliberante dovrebbe dare il suo voto pubblicamente; quale difficoltà infatti vi può essere nell'individuo di buona fede di emettere la propria opinione? E se un interesse particolare potesse indurre un voto anche contro la coscienza del ben pubblico, il pudore, che dovrebbe dominare nel voto pubblico, basterebbe talvolta ad imbrigliare l'avarizia o l'egoismo individuale.

Dei voti.

Non è così nell'elezione di individui, per la quale o l'amicizia o la riconoscenza od anche il timore potrebbe anzi indurre a voti contrarj alla propria coscienza ed alla pubblica utilità; quindi è che per le sole elezioni individuali può esser con ragione tollerato, come minor male, il voto segreto.

Dei Governi.

Qualunque sia la teoria sociale anche ove tutti gl'individui concorressero direttamente a prescrivere le loro leggi, certo è che non

(1) V. Romagnosi. *La scienza delle costituzioni*.

tutti potranno poi concorrere contemporaneamente a farle eseguire. Se l'uomo non fosse per natura portato a stabilire oggi una legge e domani a cercar d'infrangerla od eluderla, sarebbe inutile ogni ulterior pratica dopo la sanzione d'una legge; ma ciò non essendo, ne segue che la legge deve essere rappresentata o da un individuo o da un corpo di individui; e dacchè vi sono diverse società distinte, è pur forza che alcuno le rappresenti personalmente pei rapporti che ne conseguono. Non havvi infatti nè il comunismo, nè il socialismo, nè la demagogia più pura, nè alcuna congrega sociale privata che abbia immaginato di far senza d'un proprio rappresentante, ove mettan capo nelle loro relazioni i membri della società stessa ed i rappresentanti delle altre. Quindi dai rapporti che esistono in una società fra gl'individui e la massa, e dai rapporti che esistono fra società e società ha luogo la distinzione dei diversi poteri, e dall'origine di questi (che è quanto dire dall'origine del diritto) e dalla loro distribuzione nascono le diverse forme di governo.

Noi abbiamo già indicato che i principj determinanti le diverse forme di governo si possono ridurre a due soli; l'uno di necessità, l'altro di convenienza, cioè o il governo è una religione, o deve essere razionale, ben inteso nel senso tacito; giacchè egli è impossibile ammettere che uomini di primitiva rozzezza, stanchi dalle continue lotte prodotte dall'intera libertà naturale, siano venuti materialmente a patti tra di loro come ora farebbero uomini civilizzati che volessero unirsi in una società qualunque. Più comunemente anzi è a credersi che debbasi il primo germe della civilizzazione nelle diverse orde selvagge, al genio di qualche individuo speciale che ne travede la convenienza, come appunto la storia ci narra d'un Orfeo, d'un Prometeo, d'un Lino; ma se non fu l'orda intera che si compose a società temprando le libertà individuali, fu però dessa che si convinse del proprio interesse nell'accettare i consigli dell'uomo che la istruiva, altrimenti la forza d'un sol uomo non avrebbe mai potuto imporre a quella d'una massa d'uomini.

Fu coll'andar del tempo che si portò in alcuni luoghi la civiltà coll'armi, e pur troppo di sovente anche coll'esterminio; nè possiamo tacere anzi, che col pretesto di portare la civiltà, andarono alcuni per sola sete d'oro, e in questo caso si portò invece talvolta il vizio e la corruzione là dove eravi semplicità e bontà.

Del governo di necessità.

Il governo di necessità sarebbe come una legge naturale, dipendente dalla natura degli uomini, onde l'ordine non essendo possibile senza una cieca subordinazione, Dio avrebbe destinati gl'individui col diritto di governare e quelli col dovere d'ubbidire; ma perchè possa mantenersi l'ordine, o sia la pubblica tranquillità, è indispensabile che il governo sia omogeneo alla massa governata, cioè sia consentaneo al modo di vedere più generale, almeno, della massa illuminata, e che l'interesse dello Stato cospiri coll'interesse dei privati; anzi il vero interesse dello Stato non deve essere che la somma di tutti gli interessi individuali.

Allorchè un popolo è bambino, quando non rivolge il pensiero a sè stesso, alla propria condizione, non s'accorge di un miglior modo di governo possibile. Ogni governo è buono, anche il più dispotico, se però il despota sia per lo meno giusto; ma quando la massa comincia a conoscere i suoi propri componenti, paragona gli esseri ed istituisce fra loro dei confronti; quando crede che la società non possa esser fatta che pei socj; quando vede che i sacrificj imposti non sono sempre diretti al bene degli amministrati; quando il popolo, seguendo i dettami della natura, comincia a veder le cose sotto l'impressione del sentimento del giusto, la massa tenderà sempre con tutto il suo potere a volger la bisogna nel modo più consentaneo alla propria persuasione, nè potrà esser trattenuta che da una forza materiale; ma in questo modo la massa vien compressa, non convinta; ed a guisa d'una molla che sta piegata pel solo effetto d'un peso che le si sovrappone, manterrà sempre la sua forza di reazione per ritornare alla sua piega naturale, tuttavolta che le si allievi o tolga il peso. La compressione diserta i paesi, infiacchisce l'operosità, allontana la ricchezza e non dà all'autore della compressione risultati che valgano il sacrificio, giacchè il profitto è tutto sciupato dalla spesa; ed il despota, che rifugge dai vincoli della ragione, si trova poi legato ad altri vincoli non meno forti.

Il dispotismo dunque non è uno stato naturale, ma bensì anormale, che non può convenire che ad un popolo bambino, ad un popolo malato, o per circostanze straordinarie, accidentali e passeggere. Che se l'inquietudine nelle cose politiche è naturale nel popolo, certo è che tale inquietudine sarà sempre minore, ove il principio del proprio governo sia il più consentaneo alla sua convinzione; e se non vi fossero l'ambizione e l'egoismo di alcuni eccitati ad arte da coloro che ne hanno interesse, certo è che l'inquietudine ne' governi razionali sarebbe assai minore; ma sventuratamente v'ha di coloro i quali nulla possedendo in sé stessi che possa solleticare il loro amor proprio, ne cercano pascolo ne' vani titoli, di cui i troni son sempre larghi, onde accaparrarsi o l'ignorante potenza materiale o la debole potenza intellettuale; e vi sono di coloro che troppo avidi di tiranneggiare i più deboli, non rifuggono dall'inclinarsi vilmente ad altri per invanirsi a lor volta degl'inchini che la necessità estorce alla miseria e la corruzione all'avarizia.

Nella monarchia assoluta tutt'i poteri sono concentrati nel monarca, che li confida a' suoi agenti, cui li ritoglie a suo talento. Il monarca tiene il diritto da Dio; esso è incaricato da lui di far felice il suo popolo per forza, e se questo non sente di esserlo, è sua colpa, è castigo di Dio. Dal monarca emana il diritto del cittadino per leggi ch'egli concede; il vero despota fa senza anche di queste; la sua volontà del momento forma la legge del momento. In qualunque modo quando il monarca concede egli il diritto per legge emanata di sua propria libera volontà, è naturale che con un'altra legge può ritorre il medesimo diritto dapprima accordato.

Ma il monarca ben conosce che la somma di tutti i suoi poteri è posata su delle fondamenta che possono cedere da un momento all'altro; tali fondamenta sono l'ignoranza e la superstizione; quindi il monarca non può confidarsi soltanto a un tale appoggio, ma deve cercarne uno materiale, e questo lo trova nel separare il suo popolo in classi, onde opporre tra di loro ed imperare dividendo: così egli dà a fruire alla classe di individui più agiati, che chiama nobili, dei privilegi che sono un'emanazione del trono stesso, e perciò devono i nobili star attaccati ad esso e concorrere con esso alla compressione della massa più grande.

Se questi privilegi si estendono fino al governo stesso, allora

quel governo prende l'impronta oligarchica, che può essere più o meno ristretta, più o meno influente; però il monarca ha sempre con sé la forza materiale, l'esercito da opporre all'abuso d'ascendenza che potrebbe sopravvenire nella classe privilegiata. Che se per qualunque circostanza il sovrano vuol emanciparsi totalmente da questa classe privilegiata, allora non ha altro scampo, che di abbandonarsi alla massa forte, ed il governo in questo caso si fa per sua natura militare.

Del governo di convenienza.

Nel governo razionale o di convenienza, qualunque forma esso prenda, il diritto non può nascere che dal patto; ed il patto sociale ammette per necessaria conseguenza il concorso della volontà universale, sia direttamente, sia per mezzo di rappresentanti, di mandatarj, di procuratori, fra i quali, per maggior sicurezza della massa, vengono divisi i diversi poteri che in tal modo formano controllo l'uno all'altro. Sul principio che conduce ad un tal modo di governo, e sulla intenzione sociale, che può essere negli uomini, noi abbiamo già avuto occasione di far parola; ci rimarrà dunque ora di vederne alcune particolarità.

Ogni società ha un primo rappresentante, nel quale è personificato l'ente sociale. Il nome con cui esso si appella è indifferente: tutto dipende dalla parte attiva, che gli vien attribuita direttamente od indirettamente, sia nel potere legislativo, sia nel potere esecutivo; per la qual cosa il governo di convenienza può prender forma di monarchia costituzionale o di repubblica. In ogni modo questa prima carica può essere elettiva, temporaria o a vita, e può essere ereditaria.

L'eredità o successione della capacità è un controsenso; ma l'elettività trae seco d'altra parte il monopolio, la discordia, la guerra intestina, e tanto più fortemente che l'aspirazione alla carica non ha per base la sua reale entità, ma bensì il vanitoso lustro ad essa attribuito dal sentimento di venerazione; ed è appunto per evitare l'influenza della vanità sul sentimento di venerazione, che molti hanno studiato di concedere il minimo o nessun potere reale al capo rappresentante, lasciandogli invece tutta l'apparenza

fastosa d'una dignità per appagare il bisogno che sentono gli uomini dell'opinione dipendente dal sentimento venerativo.

Così ristretta la suprema carica, l'idoneità ad essa si generalizza, ed i suoi attributi riduconsi al rispetto del nome; quindi trovasi alla portata d'ogni individuo dei due sessi di qualunque limitata capacità intellettuale, e per tal modo vien tolto il contro-senso della eredità o successione della capacità; d'altra parte, fosse anche questa carica elettiva, temperatane così l'importanza, vien meno la probabilità delle luttuose conseguenze che abbiain veduto essere attaccate al sistema di eleggibilità.

L'eleggibilità poi può essere temporanea o a vita; la temporaneità previene l'abuso e talvolta sollecita al buon servizio per l'esca della rieleggibilità. D'altra parte però rendendo troppo precaria l'importanza delle proprie azioni, conduce essa facilmente all'inazione, e sotto questo aspetto la successibilità, che toglie l'impronta vitalizia della carica posseduta, rende l'interesse proprio più dipendente dall'interesse altrui; ma l'uomo, che bada alla vera convenienza, acconsente sempre meglio a minor utile che a minor sicurezza.

Del potere
legislativo.

Il patto forma la legge, e come alla legge debbono ubbidire tutti e governanti e governati, così la sovranità in questo caso dice nel popolo, o meglio nella massa, la di cui volontà viene espressa dalla legge stessa. Questa volontà è interpellata per mezzo d'una o di due Camere. Se la massa non riconosce distinzione di classe, ordinarariamente è una sola Camera che stabilisce la legge. Se poi vi sono due classi, l'una di patrizj o nobili, l'altra di plebei o comuni, allora s'instituiscono d'ordinario due Camere, le quali possono anche essere distinte dal grado di ricchezza, o per età dei deputati. In ogni modo la seconda Camera serve d'appello alla opinione pubblica, alla pubblica volontà, e così di freno a deliberazioni troppo precipitate. Allorchè havvi re, volendo accordar anche a lui un'influenza sul potere legislativo, i voti delle Camere vengono sottoposti alla di lui sanzione, dietro la quale soltanto può aver forza la legge; in questo caso la seconda Camera diventa oziosa ed indecorosa al re stesso, cui sarebbe serbata la verifica-zione dell'opinione pubblica, e con essa il vero interesse dello Stato. Se non vi fossero abusi d'ambo le parti, se il potere non agognasse sempre alla usurpazione dei diritti comuni, pretendendone l'esclusività, ciò che conduce all'assolutismo, non vi sarebbe

miglior governo di questo per individui emancipati dall'ignoranza, dalla corruttela de' vizj e del fasto; lo splendore del trono basterebbe ad appagar i deboli, e la garanzia contro l'abuso di potere vi sarebbe per tutti. Che se il popolo è semplice e incorrotto, tale da rispettar la legge e da bastargli la venerazione di essa, della patria e della virtù, il fasto del trono sarebbe superfluo e pericoloso alle virtù individuali.

Il diritto ereditario nella rappresentanza dello Stato, quale può esistere nelle Camere alte, come era quella dei pari, mentre è contraria anch'essa al buon senso, pure non è priva di utilità, tenendo affrancati i rappresentanti da ogni influenza, ossia dalla corruzione, dal monopolio elettivo, non essendo essi debitori ad alcuno del loro posto sociale; ma il principio è troppo consentaneo alle teorie aristocratiche, che fanno degli uomini due classi di natura diversa, accordando soltanto all'una di esse dei diritti innati che non possono ammettersi, quando il diritto non può nascere che dal patto.

La distinzione de' natali è erronea di principio, la distinzione di ricchezze poi è erronea di fatto, giacchè gl'interessi sociali sono per la massima parte d'uguale importanza e pei ricchi e pei poveri; solo vi può essere differenza per la maggior contribuzione, che naturalmente cade sui ricchi; ma per questa anzi havvi bisogno di maggior freno contro l'avarizia, che tante volte sacrifica un bene comune per un bene particolare, e per l'egoismo, essendo la ricchezza emancipata già per sè stessa da varj bisogni, che l'indigenza reclamerebbe invano, qualora dovesse dipendere esclusivamente dai voti del ricco.

La distinzione di età fino ad un certo segno è la più ragionevole, perchè si accosta molto a quella delle capacità, unica distinzione che la natura ha posto nelle esigenze sociali, per le quali è indispensabile l'intelletto.

Ciò dunque che meglio può garantire la massa rappresentata ne' suoi interessi, nel suo benessere e nella sua volontà, trovasi appunto nella varietà dei rappresentanti e nel loro numero.

Per quanto riguarda l'impianto sociale, la massa deliberante prende il nome di costituente, e per quanto ne concerne l'andamento continuo acquista il nome di Camera legislativa.

Il più difficile d'una combinazione sociale è il potere esecutivo, sì che l'abuso sembra incarnato colla natura umana. Se questo

Del potere,
esecutivo.

potere è troppo vincolato, se è diffuso fra molti, riesce senza nesso, senza forza e fallisce il suo scopo; se è troppo libero o ristretto fra pochi, l'abuso di questi, la gelosia e la diffidenza degli altri mantengono una continua irritazione che è contraria alla pubblica tranquillità, senza la quale è inconseguibile il vero benessere sociale.

Nello stato di natura ogni individuo usa della propria forza che tiene, ma siccome nello stato sociale devesi rinunciare a questa forza, e d'altra parte il diritto oggi riconosciuto non è sempre da tutti rispettato domani, così è indispensabile una forza, che diremo sociale, la quale valga a garantire i diritti che la società stessa ha accordato a' suoi individui, e che la società in massa tiene verso l'individuo stesso. Nè questo è il solo motivo: le diverse società, di cui si compone il genere umano, formano tanti enti distinti, fra quali esistono de' rapporti e vengono convenuti de' diritti, senza però che vi sia un tribunale che giudichi le loro differenze, né una forza terza, che le faccia rispettare; per conseguenza tutti questi enti sociali esistono tra di loro, almeno col fatto, come in istato di natura, cioè sommessi alla sola forza; e però le nazioni piccole sono di fatto soggette alle nazioni più grandi, che stan loro in qualche modo più vicine, e ciò che può tutelare fino ad un certo punto i diritti delle piccole nazioni, non sono in realtà che gli interessi opposti esistenti fra due o più nazioni più influenti per la loro potenza.

Se una certa omogeneità di principj governasse le diverse nazioni più finitime, per cui facesse una volta la sorda guerra dei partiti; se le istituzioni sociali, consentanee all'intima persuasione della generalità, offrissero veramente bastante sicurezza a tutti gli individui sotto norme equitative; se il potere non cercasse sempre nuovo terreno per sé a danno dell'altrui convenuto diritto, l'ordine sociale potrebbe mantenersi imperturbato e renderebbesi inutile una gran forza materiale, bastando quella della opinione pubblica, giacchè nessuno avrebbe interesse d'affrontarla, e quei pochi che l'osassero, sarebbero compresi dalla massa stessa, non da un potere arbitrario, che spargendo il martirio, non fa che dar forza e proseliti alla dottrina de' martiri. L'esagerazione dei partiti, tanto noccevole alla santità delle cause, è sempre solleticata dal partito opposto, e se la libertà trascende quasi sempre i suoi limiti, questo devesi attribuire più che ai liberali stessi, alla rea-

zione, che si serve anche di questo mezzo, perchè, discreditando il principio opposto, possa tornare, se non più gradito, meno temuto il proprio dalla massa irreflessiva e paurosa.

In ogni modo la forza vera è la materiale, quando questa sia almeno passiva; e una volta che le bajonette avessero una mente sana, l'abuso di potere non avrebbe più luogo. L'accordo che nasce per un governo omogeneo, per il quale esista un vero acconsentimento, rende inutile la forza nell'interno; ma per le prepotenze e per le aggressioni estere devesi sempre tenere almeno sottomano da disporre prontamente una forza materiale.

Questa forza materiale è la milizia e la guardia nazionale, ove non tutti i cittadini sieno considerati come militi. L'onore militare, che si retribuisce a coloro che spongono la propria vita per il bene pubblico, è senza dubbio una giusta ricompensa al sacrificio maggiore che si possa dall'uomo attendere; ma appunto per ciò mi sembra che venga esclusa per sé stessa ogni gloria alla milizia meramente mercenaria, e a tutti coloro che vendono la lor vita allo straniero. La guerra è un'arte, ma il guerriero non deve essere artigiano.

La guardia nazionale è da molti l'oggetto di sarcasmo e di ridicolo. Certo è che l'uomo tolto di fresco dal seno della propria famiglia, strappato agl'interessi suoi, mal abituato agli stenti di una vita aspra, sarà affatto inetto contro un esercito agguerrito e ben disciplinato, particolarmente in rasa pianura; e, miserabile quella nazione che calcolasse la sua sicurezza su tale appoggio. Ma la guardia nazionale, sempre più intelligente e meno rintuzzata dalla pur necessaria disciplina, sarà sempre più valida a mantenere l'ordine interno, a far rispettare i diritti individuali, perchè più a portata di conoscere gl'individui e le loro particolari condizioni; la guardia nazionale può dirsi per ciò una vera forza discrezionale, non una macchina che urta e rovina tutto per dove passa; queste macchine sono indispensabili col l'estero nemico, non per l'interna polizia.

La guardia nazionale è l'unico valido ostacolo che si possa mettere contro l'abuso del potere, e l'esempio di nazioni abituate a tale istituzione ci deve aver convinti, che essa, ben lungi dal produrre o sostenere l'anarchia, l'ha compressa sempre, come pur qualche volta giunc a domare l'usurpazione e frenare il corso di un indomito potere.

Le dimostrazioni, con tumulti popolari, che non tengono confini, sono la vera peste della società, e vengono domate dalla guardia nazionale stessa, la quale vi può sostituire, quando havvi vera necessità, dimostrazioni regolari, dignitose e per ciò più efficaci.

Se la guardia nazionale non scende fino all'infimo degli individui, ha essa stessa tutto l'interesse all'ordine sociale, e ciò che rimarrebbe anzi da fare, sarebbe di generalizzarne il nome, ritenendo la milizia permanente quale porzione scelta della medesima guardia nazionale mobile, o, ciò che tornerebbe lo stesso, ritenendo soldati naturali tutti i cittadini. In tal modo, senza togliere lo spirito di corpo indispensabile al soldato in fazione, si torrebbe quella collisione che si forma naturale da per tutto fra la massa ed i corpi distinti, particolarmente quando questi sanno di rappresentare una forza.

Del Giudiziario.

Il delitto è la trasgressione del proprio dovere. Ora questo dovere esiste in natura negli uomini, o vien soltanto determinato dalla convenzione? Ciò che abbiamo detto del diritto devesi per conseguenza ripetere del dovere, giacchè il primo genera il secondo, come il secondo il primo. Se per dovere naturale devonsi intendere gli istinti ed i sentimenti, siccome ve ne sono di affatto opposti tra di loro, così tanto i doveri, quanto i loro conseguenti diritti sarebbero per ciò troppo indeterminati; dunque la convenzione sola può determinarli; ma il consentimento generale, che esigesi nella vera convenzione, fondandosi necessariamente sull'istinto precipuo degli uomini, quello cioè del proprio benessere, non potrà a meno certamente che determinarsi dietro l'insieme di tutti gl'istinti, di tutti i sentimenti, e come per ciò esigonsi dei sacrificj, l'individuo pensante non sarà mai pago di questi, se non sotto norme dettate dal sentimento di giustizia, che obbliga all'uguaglianza della specie e quindi alla uniformità di diritti e di doveri; ma siccome poi d'altra parte gli uomini in natura non sono tutti identicamente uguali, così l'uguaglianza di diritto non potrà essere che di principio. Infatti la donna, per esempio, il ragazzo, l'idiota hanno bensì parte all'uguaglianza per l'identità

della specie, ma avendo essi mezzi naturali affatto diversi, e la di cui diversità cadendo sotto i sensi di tutti, non può essere contrastata, così l'equilibrio voluto dalla giustizia porterà non un'identità, ma bensì una diversità di diritti, quella appunto che opposta alla diversità dei mezzi, costituirà il vero equilibrio, la vera giustizia, come viene da noi sentita. Anche il maggior benessere agognato dall'intenzione sociale non può essere identicamente lo stesso per tutti gli individui, giacchè non tutti gl'individui tengono o sentono gl'identici bisogni.

Se si volesse porre come semplice legge naturale il comandamento di non fare ad altri quello che non si vorrebbe che fosse fatto a noi, oppure di fare ad altri quello che si vorrebbe che fosse a noi fatto, ciò che vuol dire lo stesso, perchè l'ommissione d'una cosa può sempre risolversi nell'azione della cosa inversa, ne verrebbe per necessaria conseguenza, che colui, il quale fosse indifferente a morire, o ancor meglio colui che si determinasse ad uccidersi, acquisterebbe il diritto di uccidere gli altri.

Parlando del diritto, noi abbiamo già fatto cenno come si possa riguardarlo soltanto qual prodotto da un patto, ora dunque non potremmo che ripetere lo stesso in proposito del dovere; quindi non possiamo riguardarlo, almeno per quanto lo porta l'idea di istituzione, da cui non possiamo dipartirci, che come risultante da una convenzione e quindi da un generale consenso della massa sociale pel miglior benessere di ciascun individuo.

Ma l'individuo può ingannarsi e può agire colla coscienza del proprio diritto, ancorchè lo oltrepassi; questo caso è ciò che dà l'azione civile, e fin qui non v'è delitto; ma se l'individuo oltrepassa scientemente i limiti del proprio diritto accordato dalla legge acconsentita, allora v'ha il vero crimine, e l'azione, che ne consegue, chiamasi criminale. Ho detto legge acconsentita, perchè quando la legge è soltanto imposta, è stato di forza, e la trasgressione ad essa non è che l'esercizio d'una propria forza contro la forza altrui; quindi è vero stato naturale; ed è forse sotto questo aspetto che Cicerone voleva ammettere il diritto di trasgredire ad una legge ingiusta. Quando è assentito il diritto a stabilire una legge, non vi può essere il diritto alla trasgressione di essa legge, giacchè sarebbe una contraddizione incompatibile per principio e nella pratica; ma pur siccome non tutti gl'individui possono aver concorso, o possono non aver assentito al patto, così nasce que-

stione, se la maggioranza possa avere un vero diritto sulla minorità. Qualunque sia per essere il risultato di tale discussione in via di massima, egli è certo che, colla pratica, non potrebbe esistere vera società senza il principio che stabilisce il diritto alla maggioranza, perchè altrimenti non vi sarebbe più corpo sociale, e la massa si troverebbe composta di tanti individui isolati, e quindi sarebbesi ancora lo stato di natura. Pur dobbiamo confessare, che il diritto di maggioranza è ancora uno stato di forza, ma è una forza che presenta almeno una maggior probabilità di giustizia e per conseguenza di guarentigia individuale pel numero stesso degli individui che la compongono; motivo appunto per cui quanto è più grande la maggioranza, tanto più acquista di forza il suo diritto. La maggioranza adunque è la vera sovrana, dacchè è quella sola da cui emana il diritto, ma il suo diritto non può oltrepassare la intenzione sociale; ora l'intenzione sociale non può essere che la prosperità sociale, e non potrà mai estendersi sull'individuo, quindi non può costringere le sue azioni, se non nei rapporti che ha l'individuo colla società cui appartiene; per conseguenza è dovere sociale di tener libero l'individuo d'appartenere a quella società, o cercarne un'altra; ed è diritto d'ogni individuo di appartenere a quella società che crede; ma quando acconsente, anche col solo fatto della sua dimora, ad appartenervi, è suo dovere d'obbedire alle leggi che vengono determinate dalla maggioranza sovrana.

Il giudiziario non comprende in sè una vera istituzione che nella sua forma, e se la maggioranza è l'unica guarentigia della legge per l'individuo, la maggioranza non può essere per l'individuo che l'unica vera guarentigia dei giudizj, i quali devono determinare l'azione degli individui tratti in giudizio per applicarvi la legge; ma non basta la maggioranza de' giudici, esigesi anche la loro *idoneità*, e la pubblicità de' giudizj; quindi il governo, che pretende ad una vera garanzia dell'individuo, deve pensare a scegliere giudici competenti al giudizio che hanno a pronunciare, deve porre i giudici nello stato di assoluta indipendenza d'altro potere, o di proprie passioni, e solo deve sottoporli al giudizio del pubblico. L'istituzione de' giurati, l'inalterabilità de' giudici, la distinzione del giudice istruttore, che si mette in contatto col prevenuto, dai giudici che devono pronunciare il giudizio, ed i dibattimenti pubblici, provvedono benissimo a tale scopo e sono

la vera e sola salvaguardia individuale. L'istituzione invece de' tribunali speciali con giudici nominati dall'arbitrio e pagati a fattura dalla parte che chiamasi offesa, per cui si fanno essi giudici e parte, è invece l'arma la più terribile di cui può servirsi quando vogliasi mascherare l'arbitrio coll'apparenza di legalità.

Del diritto penale.

Il vero crimine esiste nell'intenzione, cioè quando l'individuo oltrepassa i suoi diritti colla coscienza di oltrepassarli. Fuori di questo caso l'azione è unicamente civile e non ammette che un ripristinamento, cioè devesi porre l'individuo danneggiato nella condizione precisa anteriore al danno; e siccome molte volte questo riesce impossibile, così v'ha luogo ad un equivalente risarcimento; ma siccome è pur facile nell'individuo l'abuso dell'azione civile, cioè si può facilmente mascherare il crimine nell'azione civile, e d'altra parte è pur molte volte difficile l'intero risarcimento, così ciò che meglio si potrebbe fare per tutelare le proprietà individuali, sarebbe il volgere in criminale l'azione civile, tuttavolta che non si possa provare l'assoluta buona fede d'un'azione qualunque, e quando questa sia affatto contraria all'opinione comune; perciò il giudizio persistente e conforme di due o tre tribunali potrebbe bastare a volgere in criminale ogni azione civile, giacchè è pur delitto il turbare il legale possesso e la pace altrui senza alcuna ragione. Ora l'azione criminale è quella sola che può ammettere la pena, giacchè questa per esser tale deve superare il risarcimento.

Ma fin dove è supponibile che l'uomo possa con giustizia spingere la pena contro altro uomo; o diremo meglio, fin dove è supponibile che gli uomini possano spingere la pena contro di loro stessi? Se i membri d'una società concorressero effettivamente tutti alla deliberazione delle leggi, cui intendono sottoporsi, e delle rispettive pene pei trasgressori, non si potrebbe misurare alcun limite di penalità, dipendendo questa da un comune consenso; ma siccome la massa, per poco che sia numerosa, è sempre rappresentata, nè tutti gl'individui sono atti a concorrere nelle proprie deliberazioni, così è pur d'uopo interpretare l'intenzione sociale, misurandola col senso del giusto, che è la guida principale e diremo quasi esclusiva nei governi di civile convenienza. Perciò la pena

deve essere misurata col delitto, o sia coll' intenzione delittuosa. Quindi non vi sarebbe altra legge penale che quella del taglione; ma molte volte questa è inapplicabile, nè sempre può dirsi strettamente giusta, non potendo sempre essere egualmente sentita da individui diversi.

Il risarcimento non è pena, giacchè il risarcimento solo non toglierebbe l'interesse al delitto; e la pena, se deve trattenere dal delitto, non potrà trattenere che togliendo l'interesse al delitto; d'altra parte anche il risarcimento molte volte è matematicamente impossibile, quindi tanto ove la pena del taglione fosse inapplicabile, quanto ove il risarcimento fosse impossibile, si esigerà un equivalente, ed è in questi casi che sempre più dovrà interpretarsi l'intenzione sociale dal senso del giusto.

Le pene, cui possono essere assoggettati gl'individui, sono o ideali, o pecuniarie, o corporali. Le ideali valgono, quando sono pronunciate dalla opinione pubblica, non da leggi, e la manifestazione del delitto basta a determinare l'opinione pubblica. Le pecuniarie si risolvono facilmente in una tassa pel diritto di trasgredire alle leggi. Nel secolo XIII i nostri avi aveano imposto per castigo di un omicidio eseguito a sangue freddo la tassa di lire dieci, e se in lite, soltanto soldi cento; soldi quaranta per chi feriva sì da far sangue, soldi cento per un adulterio. In tal modo si pagava allora il piacere di togliere dal mondo chi dava fastidio, come ora noi paghiamo l'ingresso al teatro. Fra i Lucani eravi una legge che condannava ad una multa quelli che non accordavano l'ospitalità. Questa legge si risolveva in una permissione a non esercitare l'ospitalità mediante una tassa. I Calnuccii un tempo credevano punire un uccisore coll' obbligarlo a prendersi in casa e mantenere la moglie e la famiglia tutta dell'ucciso; in tal modo davano adito a colui che fosse invaghito della moglie altrui di andarne al possesso. Ognun vede che tali specie di pene, particolarmente se sono gravose, affettano non solo il reo, ma i loro figli, i loro naturali eredi, e quindi diventano una manomissione dei diritti riconosciuti dalla legge stessa, e per conseguenza ingiuste. In ogni modo poi la pena pecuniaria sente di speculazione. Nè mancarono pure coloro che per mezzo di pene pecuniarie fecero infame traffico di coscienze. Una società fondata sul sentimento del giusto deve aver tutto l'interesse di prevenire e di togliere il delitto, non di trovarlo per gola di guadagno anche ove nen esista.



Le pene corporali consistono 1.º in privazione più o meno ristretta di libertà individuale, quali sono la prigionia e l' ostracismo; 2.º in tormenti fisici; 3.º finalmente nella morte.

L'individuo che trasgredisce la propria legge rinuncia per questo fatto solo al beneficio sociale, quello cioè di aver garantiti i propri diritti, onde si pone da sè stesso, come nello stato di natura, sotto l'impero della forza. La società allora, usando, non dirò del proprio diritto, ma della forza di fatto, cerca almeno di ripararsi dal proprio danno coll'espellere dal suo seno l'individuo che la sconosce, e questo è ciò che si può fare di meglio e più consentaneamente al senso del giusto; giacchè quando un socio mostra coi fatti di non acconsentire ai patti sociali, è di esatta giustizia, è di comune interesse e della società e del socio, che quest'ultimo non entri più a far parte della società. Questo mezzo però serve soltanto per garantire l'avvenire rispetto al socio espulso, ma non basta ad escludere la convenienza al delitto, e quindi a prevenir quelli di altri socj; per conseguenza si credette più ragionevole sottoporre il reo a prigionia, a dolori fisici, alla morte.

Colla prigionia, l'individuo che vi è sottoposto, può riescire ancora di qualche utilità al consorzio umano, se non foss'altro per procurare, almeno in parte, il risarcimento al danneggiato, e per diminuire il carico a cui perciò si sottopone la società stessa.

I dolori fisici, come sono il digiuno, le battiture, ec., possono facilmente oltrepassare nel loro effetto l'intenzione della legge stessa, ed offendendo troppo la dignità umana, esacerbano gli animi di chi li soffre e di chi li vede, e non correggono. L'uomo va ajutato alla stima di sè stesso, non degradato, giacchè l'uomo, finchè sente il pudore della propria dignità, è capace ancora di ravvedimento, di contegno ed anche di virtù, altrimenti è un essere irremissibilmente perduto per sè stesso e per qualunque società.

Sulla pena capitale, *mero imperio*, diverse sono le opinioni. Una volta che la propria esistenza non è più solo un fatto, ma un diritto, riesce indispensabile che questo diritto possa venir difeso dal proprio possessore; e Rousseau vorrebbe appunto assomigliare al caso di difesa quello in cui la legge condanna a morte un individuo sulla supposizione (provocata da un fatto antecedente) che questi, lasciandolo in vita, possa uccidere un altro. Filangieri opina con Rousseau: « In caso di naturale indipendenza, egli dice, ho io il diritto di uccidere l'ingiusto aggressore? niuno lo dubita. Se io

dunque ho questo diritto sulla sua morte, egli ha perduto il diritto alla sua vita, giacchè sarebbe contraddittorio che due diritti opposti esistessero nel medesimo tempo..... Se l'evento corrisponde al disegno dell'empio aggressore, se l'infelice ch'egli ha assalito cade sotto i colpi della mano omicida, in questo caso il diritto che aveva questi acquistato sulla vita dell'aggressore resta forse estinto colla sua morte, o si diffonde egli sul resto degli uomini, ciascuno de' quali è vindice delle naturali leggi? Dovremo noi supporre che l'aggressore, che aveva perduto il diritto alla vita prima di compiere il delitto, lo riacquisti dopo che il delitto è consumato? Ma Filangeri confonde insieme lo stato naturale e lo stato sociale, in cui solo può esistere un diritto. Quindi la quistione si risolve piuttosto, se l'uomo possa nelle sue convenzioni sociali disporre della propria vita; e sotto questo aspetto fu osservata infatti la pena di morte da Beccaria, sulla cui materia scrisse: « Le leggi non sono che la somma delle minime porzioni della privata libertà di ciascuno; esse rappresentano la volontà generale, che è l'aggregato delle particolari. Chi è mai colui che abbia voluto lasciare ad altri uomini l'arbitrio d'ucciderlo? Come mai nel minimo sacrificio della libertà di ciascuno vi può esser quello del massimo di tutti i beni? E se ciò fu fatto, come si accorda un tal principio che l'uomo non è padrone di uccidersi? »

Egli è bensì vero che l'uomo nell'ammettere la pena capitale non intende già di commettere la propria vita all'arbitrio di alcuno, bensì si sottopone ad una legge invariabile, prefissa; ma ciò non lascia che, potendo essere egli stesso il reo contemplato nel caso della legge, può aver egli pronunziato da per sé stesso la propria sentenza di morte. Ma in qualunque caso noi domanderemo: Se l'uomo non può per qualunque circostanza coscienziosamente apprestarsi la morte, come potrà poi apprestarla ad un altro, qualunque ne sia l'eventualità?

Egli è vero, e l'abbiamo già detto, l'individuo che trasgredisce le proprie leggi sociali, si esclude da sé medesimo dal beneficio sociale stesso, quindi si mette sotto l'impero della forza, nello stato di natura, e come tale la società provvede al proprio interesse per via di fatto colla forza che tiene, senza tener calcolo del diritto, che nello stato naturale vedemmo non esistere; quindi tanto la società mette a morte l'individuo, quanto l'individuo distruggerebbe tutta la società, se ne avesse la forza pel suo proprio particolare

interesse. Ma è altresì vero che, se gli uomini si uniscono e si tengono in società per propria comune convenienza, e perciò stabiliscono i patti sociali in appoggio al sentimento del giusto, questi patti devono pure riconoscere un principio umanitario dettato dalla nostra fragilità, per cui devono restringersi ad un limite, oltre il quale l'umana giustizia trascenderebbe in crudeltà.

Del ramo amministrativo e finanziario.

La società è come una famiglia, che ha bisogno di mezzi per sussistere e per regolarsi, quindi l'organizzazione finanziaria e quella amministrativa sono istituzioni indispensabili all'umano consorzio.

I Comunisti vorrebbero che ogni individuo desse alla massa sociale i prodotti della propria industria, del proprio lavoro, e che la massa sociale pensasse essa a provvedere l'individuo di quanto gli abbisogna. Se l'uomo non sentisse altro bisogno, altro piacere che quello di mangiare, certamente non si esigerebbe grave studio per tenerlo al grado di bestia, e forse a quel grado godrebbe egli d'una maggiore felicità passiva: ma l'intelligenza ed i mezzi superiori che ha l'uomo, lo spingono a più ricercati piaceri, quindi a bisogni maggiori, e, confessiamolo pure, a maggiori infelicità; con tutto questo non v'ha uomo, che dopo aver gustato gli effetti della civiltà, i pascoli dello spirito, voglia retrocedere d'un sol passo.

Ove il diritto sta in una sola volontà sovrana, per connettere il fatto col diritto, è indispensabile supporre che tutto ciò che possiede il suddito sia una semplice concessione precaria, la quale possa essere ritolta o modificata, o in tutto o in parte, da quella stessa volontà che ha concesso.

Nei governi rappresentativi all'incontro tutti gli individui sono tenuti a concorrere ai bisogni dello Stato, quindi è la massa che provvede a sé stessa, per conseguenza l'individuo non dà che quanto occorre, e dà in proporzione de' proprj mezzi, che è quanto dire, a norma degli utili eh'egli stesso ritrae dallo stato sociale. Ma la difficoltà maggiore sta appunto nello stabilire tale proporzione. Le tasse fondiarie riposano sopra dati meno incerti, ma quelle sulla industria sono sempre d'una instabilità estrema. Se esse quindi sono troppo gravose, rintuzzano, anziché incoraggiare l'industria, e perciò riescono dannose alla prosperità sociale; se sono troppo tenui, danno poco profitto, e per conseguenza viene ad essere

troppo aggravata, in proporzione, la proprietà fondiaria. A contenere tali deformità i democratici opinerebbero per le tasse progressive. La repubblica d'Atene, per esempio, aveva infatti divisi i cittadini in tre classi: quelli che ricavano dai loro beni non meno di 500 misure di frutti liquidi e solidi, pagavano un talento; quelli che ne ricavano da 500 a 300 misure non pagavano che la sesta parte d'un talento, e quelli che ne ricavano meno, nulla contribuivano. Per tal modo il tributo colpiva mediocremente l'utile, più fortemente il superfluo, per nulla il bisognevole. Infatti le esigenze degli uomini si possono distinguere in veri bisogni, in comodi ed in superfluo, che forma il lusso; ed una tassa in semplice proporzione geometrica, mentre ad uno può togliere parte del bisognevole, all'altro può toccare soltanto il superfluo senza nulla togliere neppure alla comodità. Però anche tale istituzione non è priva di danni.

In ogni modo tanto le istituzioni amministrative, quanto le finanziarie sono veri e reali bisogni indispensabili ad una società; ed i socj, che direttamente od indirettamente vi hanno concorso a stabilirle, tengono dovere d'uniformarvisi. Ciò che si dee più curare in esse si è la semplicità, la facilità, l'universalità, onde tutti possano concorrervi col minor disagio possibile e colla più possibile equitatività.

La burocrazia troppo fastidiosa ed imbarazzante per l'individuo è sempre più di danno che di utile alla cosa pubblica, e le tasse troppo forti spingono facilmente alla frode, all'immoralità. Si ottiene meglio, in modo più certo e con minore spesa, cercando poco da molti, che molto da pochi.

Una società, per poco che sia estesa, abbraccia sempre un certo spazio di luogo, per cui è impossibile che in tutti i punti di esso sianvi interessi identici. Perciò uno stato qualunque vien suddiviso in comuni, o dipartimenti, o mandamenti, o circoli, ec., in cui è un'amministrazione particolare per gl'interessi puramente locali. Gl'interessati a queste comuni si convocano, deliberano, e la mansione esecutiva viene affidata ad uno o pochi individui, i quali rappresentano tutto il comune verso il governo centrale e fanno parte di questo nell'esecuzione delle leggi generali allo stato verso gl'individui del loro comune. Questo ramo di potere legislativo e questa porzione di potere esecutivo tiene però sopra di sé un tribunale, un potere più forte, cui ponno fare appello tutti gl'indi-

vidui che ne sentono gli effetti, perciò riesce meno temibile, anche allorquando fosse più concentrato. In ogni modo, tutte le istituzioni comunali risentono sempre della natura del governo generale, e perciò la libertà de' comuni nei governi dispotici è per lo meno sempre illusoria.

Nelle comuni, ove sono interessi puramente locali, la maggioranza de' voti non è sempre valida garanzia dell'individuo, il cui interesse particolare può venir ingiustamente sacrificato non dall'interesse generale, ma dalla somma degl'interessi particolari di tutti gli altri individui; e perciò trattandosi di deliberazioni comunali, queste non devon già essere tutelate da potere alcuno, ma deve però poter aver luogo il reclamo, e perciò deve esservi un tribunale che giudichi l'interesse particolare, sottoponendolo alle norme d'interesse pubblico.

CAPITOLO TERZO.

ISTITUZIONI CIVILI.

Delle associazioni.

Le associazioni o società parziali politiche sono società nella società, vermi che si nutrono del corpo che li contiene; e siccome l'amore quanto è più ristretto, è sempre più forte, così l'amore alla propria e particolare associazione supera sempre quello del corpo sociale intero, come il municipalismo è ognor più forte del nazionalismo. Ciò nonostante la società può trar partito anche da questo danno, opponendolo a danni maggiori.

Le associazioni religiose furono l'asilo unico alla barbarie di tempi disastrosi, quando il mondo incivilito fu tutto riempito di nordiche locuste vomitate originariamente dal fondo dell'Asia; ma ora, mercè la stampa, un simile pericolo più non esiste. Allorché al nome sacrificavansi gl'individui, esse furon ben anche rifugio di innumerevoli vittime sacrificate all'altare dell'ambizione. Ma ora l'umanità ha rivendicati i suoi diritti, e più non v'è d'uopo di tali rifugi, se non pel vizio, pel disinganno o per puro sentimento di pietà. Assecondando quest'ultimo, il solo capace a resistere degnamente nel proposito, ove però l'individuo non venga sottratto alle comuni relazioni sociali, può la società trarne tutto il profitto desiderabile, applicando tal sentimento ai soli maggiori bisogni umanitarij, a quelli per cui una mercenaria mano non può mai giungere al vero sollievo dei gementi.

Anche la milizia forma un complesso che si tiene pur troppo distinto dal resto della società. Lo spirito di corpo, che acquistano i soldati particolarmente col tempo, è quello che più concorre ad introdurre e mantenere la disciplina militare, solo mezzo che fa degli uomini veri soldati, che mossi con saggezza e perspicacia valgono a salvar gli stati da straniere aggressioni. Fatalmente lo spirito di corpo si fa talmente forte, che giunge a superare lo stesso spirito di nazionalità, e se questo giunge talvolta ad avere una improvvisa preponderanza, essa è momentanea, ed a lungo andare cede sempre alla imperturbabile disciplina, che vien dettata dallo spirito di corpo.

Le società politiche sono sforzi contro gli abusi, superflui e soltanto perniciose negli stati ben costituiti, perchè troppo stuzzicanti le umane suscettibilità. Ordinariamente l'uomo, che nel suo gabinetto è il più ragionevole, messo in contatto con una moltitudine di altri uomini si esalta bentosto nelle sue opinioni. In queste società dunque si sviluppa facilmente lo spirito di partito, di contraddizione, e le più funeste utopie ed i più rovinosi disordini sono bene spesso la conseguenza di simili congreghe. Non così è delle società scientifiche, ove anzi il fermento, che vi nasce, dà talvolta de' risultati, cui il pacifico studio non saprebbe strappare dalla natura.

Tali società, come che gl'individui non vi comprendono tutta la loro vita, non si possono considerare veramente sotto l'aspetto di vere associazioni filiali alla grande società; gl'individui rimanendo sempre direttamente compresi nella gran massa sociale, non possono risentirsi d'alcuno spirito di corpo; così è pure delle società di divertimento e delle società industriali, nelle quali ultime solo sarebbe d'avvisare che si estendessero fin dove servono a raggiungere que' risultati, per cui l'individuo è sempre da sé insufficiente, ma non mai oltrepassarne i limiti in modo di ledere l'interesse privato senza trarne un maggior vantaggio alla massa.

Gli ordini, ossia le gerarchie diverse, le diverse classi, in cui si tengono distinte alcune società, formano come altrettanti complessi sociali, che, ove il vero merito non ne sia la sola guida, facilmente disgiungono invece di avvicinare le masse, per cui talune nazioni pensarono meglio a distogliere qualunque esteriore disuguaglianza permanente. Tali disposizioni infatti, che servono molte volte, e molto bene a trattenere colla sommissione l'igno-

rante brutalità, urtano sempre ove il buon senso abbia il suo vero sviluppo, e talvolta indispongono gli animi anche solo per l'abuso che fa l'individuo d'ogni classe, male interpretando la vera intenzione d'un tal ordine sociale: ove il plebeo possa vedere nel nobile un valido ajuto, un mecenate, un riparo alla sciagura, una barriera all'assolutismo, una compatibilità, un vero merito, potrà nell'intimo del suo cuore amarlo e rispettarlo; ma se non vi scorge che oltracotanza, disprezzo, ignoranza e vizio; se non vi vede che un puntello all'oppressione, non potrà che adontarsi e ricalcitrare da un tal ordine di cose. Ove sotto le vesti del sacerdote non si vedesse la bachettoneria, la cupidità e l'intolleranza, ma soltanto il vero conforto alle traversie della vita; ove si potesse scorgere nel soldato il vero difensore del suolo patrio; ove il volgo fosse semplice ed intento a cooperare colle sue braccia al benessere sociale, e non malvagio ed intento solo alla frode, all'insulto, tutte le classi potrebbero rispettare tra loro; ma se ciò non avviene, devonsi trovar l'origine d'un tanto male nel governo. Quando il governo non è adattato ai bisogni della massa, tutta la massa ne risente il danno, e l'immoralità generale ne è la indispensabile e più fatale conseguenza.

Senza affermare che la distinzione delle classi in una società sia necessaria, dirò soltanto che se essa può esser utile a qualche cosa, lo sarà per l'emulazione; perciò è necessario che ogni classe sia accessibile a tutti, come avviene in China, ove, mentre è assai rigorosa la distinzione delle classi, il più povero artefice, quando abbia meriti, può diventar mandarino. Ma ove la distinzione di casta è puramente fortuita, dipendendo dalla sola nascita, e come nell'India, ogni classe è irremissibilmente chiusa a quelli che non nascono in essa, l'emulazione non può più aver luogo, e solo ve ne ha pel ridicolo e per lo scherno.

Della Famiglia.

La natura avverte gli animali dei bisogni che tengono per la conservazione dell'individuo, non che della propria specie. Parlando di quest'ultimi, la femmina in generale non vi vien determinata che dal vero bisogno; ma i maschi possono essere determinati da circostanze meramente fortuite, e quasi sempre materiali, almeno per quanto possiamo noi portarne giudizio. La razza umana

però, capace di sentimenti e di elevata intelligenza, subordina tali istinti a delle idee, per cui trascende il vero bisogno, e sottoponendo l'istinto al calcolo, si prostituisce anche fino a farne un traffico; da ciò la corruzione. Ma l'uomo sociale, confrontando il vero bisogno, misurandone l'importanza a fronte d'altri sentimenti in lui meno naturali, per la salute dell'individuo e per l'interesse sociale stesso, ha sottoposto in un cogli altri questo naturale istinto a delle leggi, le quali, mentre reprimono l'abuso, traggono dall'uso tutto il profitto sperabile nell'umano consorzio; se non che qualche volta esagerando, come avviene pur sempre, ha volto in pernicioso contrasto quanto esservi potea di più saggio e di più conveniente; e così della temperanza, tanto necessaria alla salute fisica e alla potenza intellettuale, passando all'assoluta astinenza, fece di quest'ultima una virtù, che, se fosse generale, arrecherebbe niente meno che la distruzione del genere umano.

Noi non sapremo ben determinare se il pudore sia veramente naturale nella specie umana. Molti esempi di popoli selvaggi, degli uomini del bosco, ci proverebbero il contrario, ma la sua generalità in popoli appena appena inciviliti ci porterebbe a credere per lo meno essere tale un'educazione, anziché arbitraria dell'intelletto o del calcolo, dipendente affatto da un sentimento o da un istinto. In ogni modo esso ratterra l'abuso, e fosse soltanto sotto questo aspetto, una tale ipocrisia è senza dubbio vantaggiosa. Oltre di che, sia il pudore per sé stesso un vero istinto nel genere umano, oppur non lo sia, egli è certo, come già avemmo occasione d'avvertire, che o la donna deve essere astretta a prestarsi a chiunque, e in questo caso metà del genere umano sarebbe interamente sacrificato al piacere dell'altra metà, o la donna deve dividere coll'uomo la libertà della scelta, e allora ne avverrà sempre la preminenza determinata da diversi sentimenti, di cui è dotata preferibilmente l'umana specie. Ora queste reciproche preminenze rappresentano esattamente per volontà permanente, ciò che l'istituzione matrimoniale rende permanente per volontà passata, e ne' suoi effetti si hanno uguali risultati.

I risultati nocivi di tale istituzione sono la gelosia, e agione d'infiniti guai, e l'interesse di famiglia, che, più forte dell'interesse individuale stesso, forma un contrasto coll'interesse sociale. Fu per ciò che i comunisti gridarono anatema alla famiglia; ma la famiglia non è già frutto riservato alla sola istituzione matrimoniale,

bensi lo è di alcuni istinti, o meglio di alcuni sentimenti, che l'uomo tiene dalla natura, e che sono talvolta superiori all'istinto stesso di procreazione. D'altra parte è bensì vero che l'interesse d'una società parziale deve essere opposto a quello della società in generale, ma quando questa società in generale si compone appunto di tante di queste parziali società, che chiamiamo famiglie, ognuna di esse diventa un ente in rapporto agli altri e fornasi una società di questi enti, che devono anzi trovare il proprio interesse nell'interesse generale. Infatti l'uomo più attaccato al proprio paese è l'uomo che ha famiglia, perchè vi ha degli interessi, dei rapporti e dei legami maggiori. L'uomo educato all'amore di famiglia non può a meno di rendersi per esso più dolce, più tollerante, più transigente anche cogli altri. L'individuo isolato invece, come più indipendente, trovasi anzi più slegato dall'interesse sociale e meno consapevole delle proprie debolezze; mancando dell'occasione d'esser debole, rimane più inesorabile verso i suoi simili; quindi può dirsi provvida e adattata ai bisogni umanitari non la legge o l'altrui volontà, ma la natura o la circostanza, che impedisce ad alcuni di far parte alla famiglia e toglie alcuni altri allo stato isolato.

La poligamia, e se havvi luogo la vera poliandria, sono inflessioni dell'istituzione precipua del matrimonio, che se sono veramente determinate da circostanze locali, potranno forse anche tornar utili, come quelle che possono meglio rispondere ai bisogni del luogo, del clima, della natura, quale sarebbe il caso di uno squilibrio forte nel numero delle femmine in confronto di quello dei maschi, o viceversa. Però parlando particolarmente della poligamia, facile ne è l'abuso nel sesso che al piacere congiunge la forza per assecondarlo, ed in questo caso l'umanità reclama i suoi diritti, nè può mirare con indifferenza nè le serve dei patriarchi, nè le schiave dell'islamismo, che troppo oltraggiano la giustizia dovuta all'uguaglianza della specie.

Delle istituzioni di beneficenza.

Mettere gl'individui nelle condizioni necessarie al lavoro, far lavorare ed assistere quelli che non ne sono più capaci, tali sono le mire cui accennano ed accennar dovrebbero tutte le diverse istituzioni di beneficenza.

Gli orfanotrofi e le scuole forniscono agli uomini l'attitudine al lavoro; gli spedali e le somministrazioni gratuite di medici e medicine ritornano la forza ad essi necessarie; le case industriali sovengono a quelli che ne possono mancare; i ricoveri dei vecchi e dei cronici coronano l'opera di tali istituzioni, che formano il vero onore dell'umanità e che dobbiamo alla civiltà ed al progresso.

Tali istituzioni possono essere frutto di private elargizioni, oppure di pubblica cura; nel primo caso esse servono ad educare il cuore alla pietà della classe agiata e ad unire a questa gl'interessi e le simpatie della classe indigente; la pubblica beneficenza è un vero dovere sociale, e come tale infatti è sentita piuttosto che come generosa accondiscendenza. Per la qual cosa la pubblica beneficenza deve accorrere prontamente là dove non arriva la privata.

Gli asili dell'infanzia, ove si tendesse all'educazione morale, all'educazione del cuore, non obbiando quella del corpo, che mediante la ginnastica, oltre una maggior salute, si procura quella forza di cui abbisogna la condizione del povero; ove l'educazione intellettuale fosse limitata al puro bisogno e piuttosto si abituassero ad un esercizio di criterio e buon senso nelle cose sociali, non potrebbero certamente mancare di concorrere al benessere comune. Questi mezzi rileverebbero l'infima classe dalla prostituzione e le conserverebbero quella dignità tanto necessaria nell'esercizio delle nostre azioni, onde uguagliar l'uomo all'uomo. L'uguaglianza consistere deve infatti non già nell'abbassare, ma nel rialzar tutti a quel sentimento che solo può valere a farci sopportare quelle differenze che sono indispensabili nell'umano contatto, a far rispettare il vero merito, anche nella sfortuna, ed in fine a mantener quell'ordine, senza del quale è un sogno l'umana felicità.

Vorremmo poi altresì che tale istituzione fosse entro certi limiti, oltrepassati i quali servirebbe troppo ad allontanare i figli dai genitori loro, ad alienare questi dalle cure di famiglia, che sono bene spesso d'argine al vizio e di profitto alla pubblica moralità.

La elemosina eventuale è frutto di una male intesa pietà, che in una società bene organizzata non deve nemmeno poter aver luogo; l'accattoneria, nutrita da facile elemosina, si fa sempre più grande, e l'oziosità ed i delitti, che ne sono necessarie conseguenze, crescono con essa in numero ed in perfidia; ma per escludere la mendicizia con giustizia, è pur forza togliere in pari tempo ogni probabilità all'uomo di trovarsi nella necessità di mo-

rir di fame o di capestro. Se mai havvi diritto naturale negli esseri viventi, quello è appunto di cercar di vivere; nè giammai può essere intenzione sociale che alcuno de' soej abbia a perire per sociale istituzione; e come è pur consentito che l'uomo abbia a vivere o della sua proprietà o della sua fatica, così è indispensabile che l'uomo abbia assicurati, almeno col lavoro, i mezzi alla propria esistenza. L'assienrazione del lavoro non è un'utopia, è una verità, una indispensabilità del legame sociale, senza di che la società sarebbe interesse di una sola parte dei soej, non già di tutti.

Ma noi abbiamo pur veduto che la pubblica pietà non deve riescir poi di danno all'interesse privato: ciò sarebbe come anteporre l'interesse momentaneo e di pochi a quello perenne e di molti; or sempre più questa inconcussa verità devesi tener a calcolo negli interessi industriali.

Le società di mutuo soccorso sono tutto ciò che vi ha di più compatibile coll'umana natura nelle teorie socialistiche, e se esse possono qualche volta risentirsi dello spirito d'individualismo, facendo d'ogni società un individuo distinto, pure nella generalità di questi corpi sociali, colla nessuna esteriore manifestazione distintiva, e coi rapporti, coi quali possono collegarsi tra di esse queste società distinte nei soli interessi de' proprj individui, che le compongono, possono tornar utili al complesso sociale anzi che di danno, se non fosse altro, per la moralità che vien loro ispirata dall'istituzione stessa.

Le dotazioni che vengono fornite dalla pietà pubblica o privata favoriscono il matrimonio e con esso l'incremento delle popolazioni. Senza partecipare in tutto l'opinione di Malthus, nè quella de' suoi avversarj, devesi pur confessare che l'industria umana viene maggiormente svolta, ove sia eccitata dalla necessità. L'uomo pel bisogno si fa più ingegnoso, e, ove ciò non sia a danno della moralità, torna utile alla generalità delle masse, fornendo loro di maggiori comodi. Ma è pur altresì impossibile di non ammettere dei confini. Il vero benessere economico d'una società consiste nel giusto equilibrio tra i fornitori ed i consumatori. Ove l'emigrazione sia possibile, potrà essa, levando l'esuberanza di personale da un luogo, fornire alla deficienza d'un altro; quindi la teoria, qualunque essa sia, non è applicabile che circostanziatamente; ma se l'emigrazione non potesse più aver luogo, o l'avesse soltanto con penosi sacrificj dell'individuo emigrante, certo è che

un incremento eccessivo di popolazione tornerebbe più a danno che ad utile dell'umanità.

Della Stampa e del Giornalismo.

Come non v'ha istituzione cattiva, la quale non sia per arrecare qualche vantaggio, così v'ha difficilmente utile e savia istituzione che non possa produrre qualche funesta conseguenza.

La stampa, che ha affrancato l'uomo dalla barbarie, deve la sua utilità alla facilità di propagazione inerente ad essa. Quindi il giornalismo, col mezzo del quale la propagazione si fa maggiore e più facile, deve esser quello che, potendo arrecare maggiori vantaggi, potrà pur arrecare, col suo mal uso, maggiori guasti all'umano consorzio.

Finchè il giornalismo tende ad illuminare le masse sui veri bisogni sociali, limitandosi a mostrare col raziocinio in modo non di trascinare ciecamente, ma di convincere sugli abusi del presente e sulla vera utilità d'un probabile futuro; finchè il giornalismo sta nei confini della sana critica, non potrà che far progredire l'umanità nelle sue benefiche istituzioni e tenerle adattate ai tempi ed alle circostanze.

Ma se il giornalismo, approfittando del lato debole dell'uomo, l'interesse individuale, lo trascina a dimenticare la giustizia; se trascende nella alterazione de' fatti e nella calunnia personale; se col ridicolo giunge a strappare quell'illusione tanto necessaria a nascondere quei mali che sono irreparabili nell'umana natura, noi non avremo che il veleno da quell'erba stessa, che ben coltivata potrebbe dare invece il miglior farmaco contro i mali della vita.

Non v'ha cosa, per santa che essa sia, la quale non ceda al ridicolo; e se noi vogliamo confrontar l'uomo all'universo che lo circonda, non v'ha nulla di più nullo dell'umana importanza. Ogni azione, ogni virtù è una fanciullaggine; ogni benessere, ogni felicità divengono puerili fantasmi; ma l'uomo, che è un nulla comparato all'universo, è tutto comparato a sè stesso; ed anzi quanto più esso è nulla, tanto più deve rispettare quel nulla che lo rende felice. Se l'illusione è un mezzo alla felicità, l'illusione è una felicità.

Delle istituzioni di pubblica economia.

La pubblica economia accenna al benessere materiale di una società, ossia alla sua vera ricchezza, cercando nelle sue istituzioni di trarre tutto il profitto dalla natura e dalla umana potenza colla maggiore convenienza possibile.

La convenienza confronta sempre l'utile col sacrificio, ed essa si trova nell'ottenere maggiori risultati con dispendio uguale, o risultati uguali con dispendio minore; la sua entità poi misurasi dal maggiore o minor numero di quelli che ne sentono il vantaggio.

La vera ricchezza non consiste già nella quantità per sè stessa, ma bensì nella sufficienza, per cui a parità di circostanze si può provvedere alla ricchezza tanto aumentando la materia consumabile, quanto diminuendo il bisogno del consumo; ho detto *bisogno di consumo* e non consumo, perchè la diminuzione di questo riescirebbe sempre dannosa, quando l'uomo ne sentisse il bisogno. Quindi tutto dipende da un giusto equilibrio; se v'ha eccedenza di produzione, devesi promuovere il consumo; e se v'ha eccedenza di consumo, bisogna incoraggiare la produzione.

L'abbondanza di prodotti da sè stessa conduce facilmente l'uomo all'inoperosità; e il bisogno (effetto di deficienza) lo spinge invece all'operosità, e perciò appunto dobbiamo tanti utilissimi ritrovati più alla necessità di avere che alla comodità d'intraprendere.

Per consumo intendiamo tanto rispetto alla materia, quanto all'opera prestata dall'uomo, e quando l'aumento di consumo sia necessario all'equilibrio, certo è che il lusso, che sciupa e materia ed opera, deve riescir utile alla massa sociale; ma non sempre il vantaggio finanziario si accorda col benessere complessivo di un popolo, ed egli è certo che il lusso fu e sarà sempre il più gran nemico della libertà de' popoli, perchè il lusso ammollesce troppo chi ne usa, e prostituisce i deboli che ne restano abbagliati. Finchè dunque il lusso si limiti ad un eccesso di comodità, esso non presterà forse che i buoni effetti d'un aumento di consumo; ma se il lusso, parlando dell'individuale, s'intrattienga molto d'apparenza esterna, affettando splendore, noi portiamo opinione che esso sia per arrecare alla massa sociale più danno che vantaggio. Non così diremo del lusso nazionale, che affeziona sempre più l'individuo alla nazione, nella quale egli trova il suo benessere par-

tiolare, e l'elemento stesso del suo amor proprio soddisfatto. Ma non è nostro scopo lo studio dell'economia pubblica, e solo noi dobbiamo additare quelle principali istituzioni, che da essa dipendono, o almeno che hanno con essa maggior relazione.

La pubblica economia volge le sue cure all'agricoltura e alla montanistica, alla manifattura ed al commercio. L'agricoltura e la montanistica o metallurgia forniscono la materia prima, la manifattura l'adatta all'uso, il commercio compie l'opera equilibrando i prodotti ai bisogni. Quindi questi rami dell'umana industria sono strettamente indispensabili l'uno all'altro.

Agricoltura.

L'agricoltura non è un'istituzione per sè stessa, ma la sua maggiore o minor prosperità dipende da quelle istituzioni che influiscono più o meno. 1.° sul dissodamento delle terre; 2.° sul maggiore o minore accumulamento di proprietà fondiarie, e 3.° sul principio stesso di proprietà.

Se il terreno non fosse dato all'individuo che a semplice uso vitalizio, l'individuo non penserebbe che a trarne quel profitto, di cui egli solo può godere nel corso della vita, e la società si troverebbe così priva di molti prodotti, che ora le tornano di grandissimo vantaggio. A questo difetto dell'individuo potrebbe supplire la società stessa; ma la società non potrebbe perciò servirsi che degli stessi individui, ed è difficile poter persuadere l'uomo a dire a sè medesimo, onde possa agire in conseguenza: « Questa pianta l'ho seminata, l'ho educata io, dunque non è mia ».

Le istituzioni, così dette di mani morte, le corporazioni, le feudalità ed i fidecommissi tendevano a formare e mantenere vaste proprietà fondiarie, e devonsi in gran parte ad esse i dissodamenti di terreni; per la qual cosa le grandi proprietà son molto più adatte, sia perchè ne forniscono i mezzi, sia per la facilità stessa che ne consegue ed il minor costo di questi mezzi, giacchè il proprietario può servirsi dei prodotti medesimi de' suoi terreni iberbosi per bonificare i proprj terreni ingrati. Ma tali istituzioni erano poi a totale sacrificio dei più, che per conseguenza si trovavano schiavi di pochi, i quali, senza nemmeno poter giungere a godere di tutti i vantaggi delle ricchezze loro, poltrivano nell'ozio e s'incubriavano nel vizio. Così l'umanità reclamò, ed alleggerendo il peso della miseria, rese utili le ricchezze ed i ricchi; con ciò si venne a provare col fatto che la vera ricchezza d'una nazione non consiste già nell'ammasso materiale di materia o suo rappresentante,

ma della sua circolazione, onde ha luogo quell'equilibrio, dal quale soltanto dipende il comune benessere materiale della società.

Egli è certo altresì che i pingui proprietarj sono e devono essere per loro natura meno proclivi ad intraprese di utilità immediata, perchè non hanno il bisogno che li spinge; quindi è che i terreni in proprietà assai frazionati rendono proporzionalmente molto di più dei possessi assai estesi. Nè qui s'arresta già tutto il vantaggio della possidenza frazionata; il benessere di una nazione non è tutto materiale, e noi troveremo fra gli individui moltissimi di quelli che rinunciano più volentieri a considerevoli ricchezze per una maggior libertà propria d'azione; così è delle nazioni, per le quali, se anche il frazionamento delle proprietà dovesse fruttar di meno dal lato dell'interesse, sarebbe sempre di grandissima utilità nella cosa pubblica, nella pubblica garanzia e nel comune accordo; giacchè se la proprietà attacca l'individuo alla massa, è indubitabile che quanto più proprietarj vi saranno, tanto più individui si troveranno interessati nell'ordine e nella sicurezza pubblica; quindi, mentre serviranno essi ad imbrigliare la tirannia del dispotismo, porranno anche argine al trabocco d'un'eccessiva e male intesa libertà, che non è meno tiranna del dispotismo stesso. All'incontro, quando le possidenze sono molto concentrate, essendo pochi gli individui, ed avendo questi strabocchevoli ricchezze, si condurranno essi facilmente ad accarezzare lo splendore e forneranno puntello al dispotismo, a danno della massa, la quale si troverà così schiacciata ed oppressa dall'oligarchico egoismo.

Questi principj sembrerebbero appoggiare, a prima vista, le dottrine comunistiche; ma anzi vi si manifestano totalmente contrarie, avvegnachè, se noi abbiamo veduto esser nocivo all'interesse ed al benessere pubblico l'accumulamento troppo forte della proprietà, abbiamo pur veduto questo benessere dipendere dal principio stesso della proprietà.

Ogni disposizione può avere un confine, oltre il quale da buona diventa pernicioso, o viceversa; e questo è appunto il caso. Perciò onde raggiungere tutto il buono, senza incontrare grave nocimento, rimane un mezzo, ed è quello di chiamar a parte anche i non possidenti agl'interessi nazionali, dividendo con essi i vantaggi del proprio governo; perciò que' possidenti che fanno lavorare i proprj fondi a mezzadria, tenendo a parte i lavoratori tanto dei

ricavi, quanto dei pesi, quei proprietarj di fabbriche industriali, che aggiungono al salario de' proprj lavoratori una porzione, benchè minima, di utili, abbracciando così ne' proprj interessi l'interesse del semplice manuale, lo educano alla cosa pubblica e lo inducono a prender esso pure parte attiva al pubblico benessere. Che se questo sistema fosse per avventura incompatibile con alcuna specie di condotta agraria, sarà però sempre un maggior utile estenderlo per tutto, ove si possa fare senza detrimento della produzione.

La condotta più naturale de' fondi è la prima, quella cioè per cui i possessori lavorano la propria terra; in tal modo si può ricavar dal fondo tutto il ricavabile; quando poi il proprietario non vuol soggiacere alle fatiche rurali, perchè può far senza lavoro, oppure quando preferisce altre fatiche, allora egli rinuncia a una porzione de' prodotti del proprio fondo cedendola a chi lo lavora in vece sua.

Questa cessione di prodotti vien fatta dal proprietario o immediatamente dividendo col lavoratore i prodotti in natura sia a metà sia a terzo, sia a quarto, ec., ciò che dicesi condotta de' fondi a mezzadria; oppure la si fa mediante una corrisponsione fissa o eventuale; fissa, quando il proprietario ritiene tutti i prodotti del suolo e paga giornalmente o annualmente la mano d'opera, ciò che dicesi condotta di fondi per economia; eventuale, quando è il proprietario che ritira una porzione determinata de' raccolti per sé e lascia al lavoratore per premio dell'opera sua il di più che può dare il fondo; questo modo è ciò che prende il nome d'affitto, sia esso in generi oppure in contanti, e in ogni modo è un vero contratto di sorte che al piccolo agricoltore riesce ben di sovente disastroso.

In molti casi tali contratti sono misti, cioè mentre sono d'affitto per alcune derrate, sono a mezzadria per talune altre.

Gli affitti in generale sono temporarj, cioè per un tempo determinato, scorso il quale, e il proprietario e il fittabile sono in libertà di continuare nell'affitto o di finirlo.

Taluni proprietarj (particolarmente ne' tempi scorsi), onde scemare le brighe che porta seco naturalmente il rinnovar delle locazioni, credettero miglior consiglio di stabilire de' contratti di affitti perpetui. Questi proprietarj non pensarono che la società di mano in mano che progredisce nella civiltà e nel sapere, au-

nienta sempre ne' prodotti, e aumentando in quantità il rappresentativo dei generi (il danaro), aumenta per natural conseguenza anche il prezzo dei generi stessi. Quindi è che coloro i quali hanno fatto di tali contratti, ora si trovano avere delle rendite assai meschine e dei pesi assai gravi; e se mi fosse concesso di abbandonare per un momento la teoria, potrei asserire che si verificò pure il caso che i pesi superarono l'entrata.

Tali altri poi, ancora più avversi alle cure che esige il disbrigo de' proprj affari, pensarono di levarsele tutte, dando le proprie terre a livello.

Livelli.

Il vero livello è un contratto misto, cioè di vendita e di affitto. Il proprietario riceve all'atto del contratto una somma minore del valor del fondo; e per il restante costituisce un canone che il livellario deve ogni anno pagare al proprietario. Così quel fondo ha due padroni, l'uno diretto, e che perciò dicesi direttario; l'altro padrone assoluto dei soli frutti, e che chiamasi utilista.

I contratti di livello in generale non si possono dire veramente perpetui; essi sono piuttosto indelermatamente temporarj, perchè d'ordinario i nostri avi diedero a livello i loro fondi all'individuo e alla sua generazione maschile; cosichè, mancando la linea maschile, si verifica il caso che l'utile dominio viene penetrato ancora nel diretto.

Questi contratti ebbero origine in tempi in cui la società era organizzata con istituzioni feudali e fidecommissarie; e in questo caso tali contratti erano consentanei ai tempi e alle istituzioni d'allora. Ma da che furono aboliti i diritti feudali e fidecommissarj, l'istituzione de' livelli successibili nella sola linea maschile, e come in una persona sola, riescono affatto incompatibili senza derogare ai principj che regolano le società moderne. Infatti avviene che mentre il direttario prosiegue a riconoscere i soli maschi in suoi livellarj utilisti, tenendoli solidariamente obbligati; le famiglie dei livellarj devono condividere le loro sostanze per legge universale fra maschi e femmine.

Quando lo stabile livellato fosse un ente indivisibile per sè stesso, come sarebbe una casa, questa proprietà utile, alla morte del livellario, andrebbe per forza venduta o ad uno degli eredi o ad un terzo estraneo, onde poter dividere il ricavo fra i diversi coeredi, e in questo caso il direttario avrebbe ancora un sol individuo per suo livellario; ma trattandosi di proprietà fondiarie, esse vengono

più facilmente divise e suddivise fra i diversi eredi, ciò che effettivamente è in opposizione col patto speciale della investitura originaria di enfiteusi. Quindi la società, per rispettare in certo modo questi due diritti opposti, non potrebbe far altro che obbligare a ritenere come ente indivisibile per sè stesso qualunque utile dominio, ancorchè col fatto possa esser benissimo divisibile.

In tal modo le terre livellate sarebbero sempre vendute in complesso come una casa, a fin di dar luogo alla divisione de' loro valori fra i diversi coeredi; ma rimane sempre lo scoglio della possibilità d'una consolidazione dell'utile col diretto dominio pel caso che si spenga la linea maschile del primo investito; e difficilmente gli utili dominj possono esser venduti, quando il livellario venditore non abbia molti figli maschi, senza una gravissima perdita per parte degli utilisti; quindi la società, oltre provvedere all'inconveniente di tali contratti col ritenere come ente indivisibile le terre cadenti in un contratto di livello, bisognerebbe pure che obbligasse il direttario o a comperar egli stesso l'utile dominio, o a riconoscere di mano in mano che seguono trapassi le linee maschili dei nuovi acquistatori utilisti.

Un altro inconveniente s'aggiunge a questi, ed è che i nepoti del primo utilista, inscienti della vera natura dei loro possedimenti, li ereditano fin dall'infanzia come proprietà loro affatto libere; il perchè risguardano il canone livellario piuttosto come angheria feudale, che come frutto dovuto per un residuo prezzo in cui può risolversi col fatto il canone livellario; e dietro questa falsa idea temporaggiano in modo tale i pagamenti che ne soffre prima il direttario, poscia, alla lor volta, ne soffrono gli utilisti stessi, i quali, resi così impotenti a pagare i loro debiti, sono costretti a spogliarsi delle loro utili proprietà che, ben accurate, potrebbero invece sopprimere ai bisogni proprj e delle loro famiglie.

Il primo modo di condotta di cui fiammo cenno è il vero bello ideale che tutti ammiriamo o invidiamo in alcuni individui; ma guai se fosse generale; non sarebbe più bello; oltre di che quando fosse generale nella sua integrità, sarebbe anche incompatibile colla natura umana, cui non basta la materia prima; ma ha pur d'uopo eh'essa sia lavorata e diffusa ove il bisogno lo richiede. Se noi volessimo supporre per un momento ogni individuo possessore e lavoratore della propria terra, noi troveremmo bentosto due gravi considerazioni a farsi, quella cioè della possibilità e quella dell'uti-

lità; infatti, finchè avvi terra da assegnare alla popolazione crescente, sarà anche possibile assegnare ad ogni nuovo individuo il proprio pezzo di terra; ma quando il nostro globo fosse, per dir così, saturo di popolazione, questo principio di divisibilità sarebbe di fatto reso impraticabile. E quand'anche si trovasse terra da assegnare a ogni individuo, egli è certo che la popolazione dovrà allora per forza mantenersi tutta sparpagliata sulla superficie terrestre, e ritornare a una specie di stato di natura, rinunciando a tutti i benefiej della civiltà pel solo motivo che tutti non possono egualmente goderne; quasi che, anche in natura, non vi siano persone e fisicamente e moralmente più o meno atte ad esser felici. Per attenersi a una matematica uguaglianza, siccome in natura vi sono dei ciechi nati, non potendo dar loro la vista, bisognerebbe dunque che noi tutti ci cavassimo gli occhi. Che se l'uno può cedere il proprio terreno da lavorare ad un altro, noi saremo ben presto allo stato comune delle presenti società; se non che non potendo l'individuo vendere il proprio possesso territoriale, sarà possidente, ma lo sarà di nome, giacchè, col fatto, egli potrà cedere i frutti futuri e trovarsi quindi miserabile per aver sciupato in un anno il reddito di tutta la vita. Quindi noi saremo sempre alle istesse contingenze sociali. O il perfetto comunismo tiranno assoluto, vero despota di tutte le umane inclinazioni, o la proprietà in tutta la sua estensione; e questa o presto o tardi condurrà sempre allo stato presente delle società incivilite, qualunque sia il reggimento politico da cui fossero regolate.

Tanto nelle combinazioni, quanto nei miglioramenti sociali esigonsi misura, gradazione e transazione; allora si può ottenere quell'armonia che sola può tener paga la pluralità; l'esagerazione è nociva al partito stesso che esagera, giacchè la reazione, ossia il partito opposto, se ne serve di spauracchio per quelli, e non son pochi, che si lasciano presto abbindolare; l'andar a gradi invece, l'un passo serve a facilitar l'altro; egli è come d'un convalescente che dai quattro passi che comincia a fare nella propria camera trae la forza per emanciparsi da casa e sortir libero senza alcun appoggio; che se egli si mettesse in testa o di correr subito per i campi, o niente, finirebbe collo starsene a letto eternamente. Che diremo poi di colui che, trovandosi legato, dicesse ad alcuno: Slegatemi, che vi voglio ammazzare?

industria.

Le istituzioni economiche di pura industria hanno per iscopo di rendere i prodotti dell'agricoltura più perfetti e più alla portata d'un maggior numero di persone; perciò è indispensabile o moltiplicare i ricchi, o diminuire il prezzo de' prodotti industriali. Quest'ultimo mezzo si ottiene facilmente sostituendo le macchine alle braccia; ma così facendo si diminuisce il numero delle persone che guadagnano, e perciò tale istituzione trova diversi oppositori. A tal proposito giova rammentar in primo luogo, che l'utilità del numero minore d'individui ceder deve sempre a quella d'un numero maggiore; in secondo luogo, può benissimo avvenire, che per la diminuzione de' prezzi il consumo si faccia tanto grande, che il piccolo numero di manuali attaccati a ciascuna macchina, moltiplicato col numero delle fabbriche e delle rispettive macchine, aumentato per sopperire alla richiesta, dia per risultato un numero d'individui impiegati uguale ed anche maggiore di quello che trovavasi prima dell'introduzione delle macchine; in terzo luogo, riducendo il prezzo dei prodotti industriali, l'utilità o la comodità di essi si fa più generale e non riesce scandalosa privativa di pochi individui privilegiati dalla fortuna; finalmente, per ultimo, rimane a riflettere che, ove mediante il ribasso de' prezzi, il compratore può ottenere l'ugual intento con meno danaro; coll'avanzo di questo può comperar altri oggetti, e quindi, se anche il consumo non si faccia maggiore in proporzione per un tal genere determinato di produzione, v'è l'aumento di consumo d'altri generi, per i quali anderanno a rimpiazzo altri manuali; e fin qui la manualità non avrà fatto che cambiar genere di lavoro.

Bisognerà quindi aver sott'occhio tutte queste diverse circostanze prima di portarne assoluto giudizio, se l'introduzione delle macchine sia per riescir più nociva che utile al benessere materiale d'una nazione. In questa, come in tutte le altre quistioni, la teoria, per essere veramente esatta, deve sempre conformare alle circostanze e riconoscere de' limiti, oltre i quali, come abbian già detto altre volte, l'istituzione la più utile può tornar dannosa, o viceversa.

Altra quistione vitale inerente a questo ramo d'economia pubblica, e che estendesi pure nel ramo commerciale, è la libera concorrenza, che viene in opposizione alle privative industriali ed al monopolio commerciale.

La privativa tiene alto i prezzi, e quindi i compratori ne pagano essi la conseguenza. Se la produzione è tale da essere a beneficio del solo lusso, certamente non sarebbe spoglio di giustizia e di buon senso il principio che coloro i quali ne godono i vantaggi ne pagassero soli lo scotto. Ma se le produzioni industriali sono di vantaggio comune, egli è certo che la privativa darà per risultato ultimo un vero danno sociale; giacchè, se la libera concorrenza può qualche volta rovinare i concorrenti, sarà essa sempre utile al pubblico, che è quanto dire alla gran maggioranza d'individui.

I governi trovano nelle privative il modo loro più economico per premiare l'industria, ma se questo modo deve tornar a danno della massa sociale, sarà meglio provvedere alla coltivazione degli ingegni industriali, e promuovere l'industria, premiando gl'industriosi.

L'utilità del commercio è incontrastabile, e noi l'abbiamo già veduto. Non tutti gli uomini, non tutte le nazioni possono aver tutto il loro bisognevole, possono fornir a sè stessi quanto a lor torna utile e piacevole; dunque è indispensabile un mutuo aiuto, uno scambio reciproco, che valga a render tutti paghi ne' loro bisogni, ne' loro desiderj. Ma se il commercio è della massima utilità, il commerciante, nel suo esercizio, fa tutt'altro che nobilitare la specie umana. Gli agenti principali dell'uomo sono l'interesse e l'amor proprio, e questo tante volte vince quello in modo che noi vediamo bene spesso uomini, i quali sacrificano l'utile loro materiale alla gloria d'un nome, sacrificano i comodi materiali alla stima altrui. Per mala ventura l'amor proprio del negoziante non può venir solleticato che dall'interesse, giacchè il suo ingegno, la sua perspicacia, il suo talento vien misurato appunto dal guadagno; quindi il negoziante non è determinato nelle sue azioni che dall'interesse, cui tutti sacrifica i più bei sentimenti che portano l'uomo per amor proprio al sacrificio di sè stesso; amore, amicizia, parentela, patria, umanità, tutto cede al freddo calcolo che trova nel dividendo, pieno pascolo all'ambizione, alla vanità ed ai godimenti materiali. Così pur troppo le più belle istituzioni volgono talvolta a danno della società e disdoro dell'umano carattere!

Se la concorrenza è utile al pubblico, certo è che la libertà del commercio, rappresentando appunto ne' suoi effetti la concorrenza, dev'essere anch'essa utile; ma le diverse società, di cui si compone l'umana schiatta, possono avere degli interessi locali, onde

Commercio.

la libertà del commercio, introducendo prodotti esteri, torui a grave danno dello sviluppo industriale interno. Però devesi riflettere, che forse non havvi nazione al mondo, la quale abbia in sé da provvedere a tutte le proprie necessità ed a tutti i proprj comodi; quindi nasce il bisogno d'un mutuo soccorso, e quella nazione che si vede interdetta l'introduzione de' proprj prodotti in una nazione straniera, certo è che ne farà rappresaglia dal canto suo. Sarà d'uopo dunque che alla libertà del commercio non vada mai disgiunto l'incoraggiamento all'industria nazionale; allora le nazioni staranno atteggiate meno ostilmente fra loro, e l'industria, coll'emulazione, toccherà anzi il suo apice a profitto di tutto l'uman genere. Che importa infine ad una nazione di tributare parte delle sue ricchezze ad un'altra, se trova in sé altrimenti bastanti risorse per provvedervi? Le leggi troppo contrarie all'interesse privato non generano che delusioni, e l'abitudine alla delusione delle leggi, oltre essere dannosa all'interesse dello Stato, è nocevole sempre alla moralità della massa. Studio maggiore delle istituzioni sociali deve esser quello di collegare, il più che sia possibile, l'interesse pubblico all'interesse privato; allora l'amministrazione riesce più economica, perchè la contolleria all'individuo vien fatta dalla massa stessa, e l'opinione pubblica, che costa nulla, tien luogo dei semplici mercenarj, che se son numerosi e molto pagati, rovinano le finanze dello Stato; e se sono pochi e poco pagati, è facile che servano piuttosto i contravventori che i proprj padroni.

Moneta.

Il commercio nella sua essenza è il cambio de' prodotti fra individuo ed individuo, e fra nazione e nazione, onde provvedere coll'eccedenza d'un prodotto alla deficienza di un altro.

In una società primitiva, dove i bisogni sono pochi, il cambio dei generi, o sia dei prodotti in natura, può supplire alle richieste locali ed individuali; ma, ove i bisogni od i desiderj siensi moltiplicati, riuscirà impossibile trovar noi sempre da provvedere alla propria deficienza colà appunto ove possa esservi ricerca di oggetti nostri esuberanti. Conveniva dunque fissare una merce comune, che fosse un rappresentativo generale di ogni prodotto, mediante il quale si avesse con che poter comperare da tutte parti, ed a tutte parti vendere.

Onde poi dare una certa sicurezza all'individuo, il quale cede una cosa utile contro una cosa di cui non si può servire per i suoi bisogni se non col ricambiarla, bisognava necessariamente sce-

gliere a rappresentativo una materia d' un certo valore intrinseco. Egli è ben vero che quando una materia non è di assoluta necessità alla vita dell' uomo, il suo valore sarà sempre ideale, perchè appoggiato non al vero bisogno, ma alla ricerca; pure, atteso il generale consenso nella scelta di questo rappresentativo, potè esso presentare tale una sicurezza, che difficilmente potrebbesi meglio raggiungere in altro modo.

L' istituzione monetaria fu dunque della massima importanza, e fu una di quelle a cui l' ordine sociale deve maggiormente il suo carattere ed un' impronta assai diversa dalle società pastorizie o patriarcali de' tempi primitivi.

Ma un rappresentativo si comune in metalli, per la loro preziosità, di poco volume ed oltremodo resistenti al tempo, doveva generare un accumulamento facile e facilmente nascondibile, ciò che deve togliere alla circolazione gran parte delle sociali ricchezze a non poco danno delle masse.

Questo infatti è l' inconveniente d' una tale istituzione, senza la quale però non sapremmo nemmeno concepire una civiltà sociale; ma altri provvedimenti diretti od indiretti possono venir praticati, se non a toglier del tutto, a diminuir molto almeno un tale difetto; e d' altronde, come abbiain già detto, ogni istituzione va giudicata sulla somma e sull' importanza de' suoi effetti in generale, e non sopra un effetto parziale.

Ma gli uomini non si limitarono a questo rappresentativo materiale; essi progredirono ed immaginarono anche un rappresentativo al rappresentativo, tali sono le carte di credito particolari o pubbliche.

Le particolari, come le cambiali, sono fiducie per tempo ordinariamente assai limitato, e quindi aumentano il numerario, ne facilitano la circolazione, ed il danno che ne può derivare da un credito fallito sarà sempre ristretto a pochi individui, quindi il vantaggio nell' insieme dell' istituzione supererà il danno; ma le carte di credito pubblico, sia di nazioni stesse o di banche nazionali, protraendo la realizzazione del credito a tempo troppo indeterminato, accumulando il monopolio in somma troppo ingente, abbracciando un numero troppo considerevole d' individui, e, quel che è peggio, rimanendo affatto, senza superior tutela, alla semplice discrezione del debitore, saranno perciò del massimo pericolo; e tale istituzione può dirsi la più fatale all' individuo perchè

Credito pubblico.

con essa vien troppo legato, e alla nazione perchè anche la facilità a far debiti è sempre di grave danno.

Il numerario metallico, quantunque non sia che un rappresentativo, pure dovrà seguir sempre le sorti come di merce a seconda della ricerca che se ne può fare; quindi il suo valore nominale subirà delle alterazioni, ciò che darà origine al monopolio ed all' agiotaggio, due piaghe del consorzio umano, che devonsi allo spirito di speculazione ed alla poca cura che hanno talvolta le nazioni di provvedere al proprio benessere.

Che se il numerario metallico subisce tali inconvenienti, molto più devono subirne le carte di credito pubblico, per le quali agguinsesi l' instabilità del credito stesso e l' abuso, che per l' interesse del presente provoca la rovina certa avvenire d' un' intera nazione.

Lo spirito di speculazione conduce al modo di accomandita o d' azionamento nelle imprese industriali o commerciali di troppa importanza per essere sostenute dalla semplice fortuna d' un privato. Non è che questo modo non sia privo d' inconvenienti, per cui non abbia bisogno d' una tutela a garanzia degl' individui che potrebbero esser troppo facilmente traditi; ma certo è che con questo mezzo si raggiungono dei risultati che altrimenti sarebbero sperare; e quando trattasi d' imprese a capitale perduto, si possono con esso chiamar a parte dei pesi anche i futuri godenti, senza di che non avrebbero essi che il frutto, mentre i presenti sosterrrebbero soli tutto il carico. Queste azioni vengono presentate da cedole, che essendo negoziabili divengono come carte di credito. Tali carte hanno però un vantaggio sulle altre, ed è quello di una cauzione esistente sulla cosa stessa intrapresa, che rimane sempre di ragione sociale. Soltanto rimarranno necessarie tutte quelle cautele che la mala fede generale degli uomini rende pur troppo per ogni dove indispensabili.

Dell' Educazione.

Le azioni degli uomini vengono determinate dalla natura, che ha dato loro certi istinti, certi sentimenti; fra questi istinti, fra questi sentimenti ve ne ha di coespontati tra loro ad un medesimo risultato, e ve ne ha di divergenti. Alcuni tornano ad utile del benessere individuale e sociale, altri gli sono invece contrarj,

o almeno riconoscono certi limiti, oltre i quali di utili si fanno dannosi o viceversa. La suscettibilità a questi stimoli è puramente naturale; ma come il corpo stesso materiale è capace, coll'esercizio, di sviluppare una forza maggiore di quella che terrebbe naturalmente, così anche questi stimoli, questi sentimenti sono capaci, coll'esempio, di modificazioni e di sviluppo; quindi anche la parte morale dell'uomo, come la materiale, può risentire gli effetti dell'abitudine. Questa abitudine, rispetto al morale, ossia alla parte psicologica dell'uomo, è ciò che più preferibilmente chiamiamo educazione, la quale basta non solo a coltivare un'idea, ma a darla originariamente; perciò l'esempio altrui è della massima importanza, avvegnachè in esso racchiudesi l'insegnamento e l'abitudine.

L'educazione si distingue in intellettuale ed in morale. Per l'intellettuale è indispensabile l'insegnamento aiutato dalla memoria; la morale invece si effettua coll'esercizio logico, pel quale si passa alla convinzione, e coll'esempio che determina l'abitudine. Questa è la filosofia in azione, ossia il modo di comportarsi dell'individuo sociale, il qual modo per conseguenza non potrà venir determinato che dietro i principj stessi, con cui vien conformata la società. Egli è vero che il governo, per esser profittevole, dovrà esser adattato alla natura dei membri governati, ma è altresì vero che la moralità di questi dipenderà, direi quasi esclusivamente, dalla moralità del governo; perciò, l'oppressione o l'ipocrisia d'un governo qualunque renderà i governati tra loro prepotenti, intolleranti, impostori; e la società invece di trovare in tale governo elementi di unione e d'armonia, troverà i semi d'una più o meno lenta dissoluzione.

Anche tutte le istituzioni dunque, che hanno per iscopo l'insegnamento, sono della prima importanza per l'uomo, motivo per cui deve essere cura sociale di provvedere con istruzione pubblica, ove la privata non potesse aver luogo per difetto di mezzi.

Uno stato libero deve ammettere naturalmente la libertà d'istruzione; ma come la libertà individuale nell'umana società deve essere necessariamente temperata, perchè altrimenti non vi sarebbe più stato sociale, così è impossibile che si possa tollerare un'educazione contraria al proprio ordine sociale. Il potere, ove possa abusare in leggi troppo ristrette all'insegnamento, ne farà un monopolio; e questo sarà sempre assai pernicioso al benessere

sociale ed al suo avanzamento; quindi può dirsi che le istituzioni parziali piegano in vantaggio o svantaggio a seconda dell'istituzione primaria.

Non vi è cosa migliore dell'istruzione intellettuale per far rialzare la dignità dell'uomo: ma pure nè tutti possono approfittare di tale istruzione, nè, potendo, ciò starebbe in congrua proporzione coi diversi bisogni sociali; quindi torna utile alla scienza ed alla moralità l'aprire un'istruzione pubblica di arti e mestieri, come già venne aperta in qualche luogo colle scuole politecniche. Questa istituzione rialza il morale anche dell'umile artigiano, avvicinandolo in dignità all'uomo di scienze e di lettere, e sempre più questo bisogno si fa maggiore, ora che gli immensi progressi fatti nelle scienze naturali non permettono più alle arti ed all'agricoltura di fermarsi al puro empirismo tradizionale, che, occultando il vero motivo dell'operato, rende difficile e talvolta impossibile ogni miglioramento.

L'educazione morale, quella che dovrebbe essere più uniforme e generale in tutte le classi, è fatalmente la più trascurata. La religione nel volgo, di qualunque classe esso sia, si arresta troppo sovente alla pratica, dacchè poco avvezzo all'esercizio logico non giungerebbe esso a comprenderne lo spirito.

Noi vorremmo dunque che vi fossero istituzioni tali, per cui il volgo dovesse sparire da ogni classe della società, istituzioni che abituassero anche il più manuale ad un esercizio logico su ciò che ora le sole sue braccia eseguono macchinalmente; piegando l'intelletto al pensiero, esercitandolo alla logica, non potrà a meno di mitigarsi quella stupidità volgare, che rende gli uomini ciechi strumenti alla raffinata malizia, donde l'ipocrisia o la prepotenza traggono tutta la loro forza; perciò bisogna pure che tutte le altre istituzioni si conformino a questa vista e tendano a riunire tra loro il sapiente coll'ignorante. La religione stessa non deve trascurare la sua moralità, come avviene pur troppo, attaccandosi solamente alla forma. Il fanatismo allora darà luogo alla tolleranza, la superstizione alla ragione, e gli uomini affratellati nella vera carità s'ajuteranno vicendevolmente in luogo di dilaniarsi tra loro più che non fanno le feroci belve dell'africano deserto.

Non importa che tutto il popolo sia erudito; anzi, se ciò fosse anche possibile, sarebbe incompatibile nell'umano consorzio; ma quando il popolo sarà più generalmente logico, allora potrà godere,

senza gravi pericoli, di quella libertà che ora da tanti è così male interpretata; allora, conoscendo i rapporti del proprio col benessere pubblico, sarà questo ultimo che tutti cercheranno per essere felici; allora difficilmente l'astuzia e la prepotenza troveranno braccia che si presteranno a fabbricarsi le proprie catene.

La dottrina ci addita le vie al vero bene, le istituzioni ci mettono a portata di conseguirlo, l'esempio vi ci strascina anche nostro malgrado; quindi la dottrina, le istituzioni e l'esempio devono essere consentanei tra loro, altrimenti l'uomo, mentre si persuaderà d'una cosa, ne eseguirà un'altra. Ma l'esempio ci deve esser fornito dagli effetti stessi delle leggi; e come infatti potrebbero rendersi i popoli costumati e probi, qualora vedessero trionfante la scostumatezza e manomesso ogni diritto da quelli da cui essi ricevono leggi di castigatezza e d'onestà? Qualora vedessero trascurata la virtù e ricompensato il tradimento e la villà?

Che se l'educazione riesce cosa malagevole nell'uomo agitato da troppe contrarie passioni impossibili a cancellarsi affatto, ne verrà la necessità di servirsi di queste stesse passioni per drizzarle al bene. « Qu'y a-t-il de plus beau et de plus admirable (dice il gran Federico) que de tirer même d'un prince qui peut mener au vice la source du bien, du bonheur et de la félicité publique? »

Galateo.

Noi abbiamo veduto che il diritto ha origine dal patto; ma fra i popoli inciviliti l'esercizio dei diritti, quantunque accordato dalla legge, o sia dall'acconsentimento della parte attiva e di quella passiva, pure talvolta ammette modi diversi e riconosce dei limiti. Questi vengono suggeriti dall'umanità, dalla civiltà o dall'uso, hanno per giudice l'opinione pubblica ed a pena la pubblica disapprovazione. L'umanità reclama sulla severità della giustizia, sull'inesorabilità nell'uso del diritto, giacchè *summum jus est summa injuria*; la civiltà declina sulla troppo stretta uguaglianza di principio, ammettendo delle distinzioni, per cui il forte cede al debole; l'ignorante si rimette all'erudito, ec. L'uso è affatto capriccioso, e s'intrattiene piuttosto del modo d'esternare l'umanità e la civiltà; però è sempre cattivo consiglio affrontarlo troppo direttamente, quantunque vizioso, dacchè, lungi dal procurare la persuasione, così facendo, si arrischia talvolta d'infondere maggior pertinacia.

Ma come ogni istituzione, ogni uso degenera spesso in abuso, così avviene che, molestando troppo le passioni umane o l'interesse materiale dell'uomo, si passa dal rispetto alla servilità, dalla distinzione all'adulazione, ed in ultima analisi, non si fa che dar forza a quella stessa forza di cui ci lagniamo.

Non basta far del bene ai nostri simili, bisogna farlo anche con buona grazia; non basta esser utili, bisogna non essere incomodi, anzi bisogna esser piacevoli in società. Devesi dunque abitar l'uomo anche al desiderio di piacere; tale è lo scopo del Galateo. « Il desiderio di piacere (così si esprime il Gioja) raddolcisce la naturale rozzezza dell'uomo; ora questo desiderio si svolge, si anima nelle conversazioni, e l'abitudine di esprimerlo forma l'abitudine di sentirlo »; basta che la civiltà sia ben intesa, e che le azioni seguano l'intenzione e non la formola. Se la civiltà e' insegna a non riescir incomodi agli altri, noi dobbiamo eseguire il precetto sia nel fare un'azione a chi può riescir cara, sia nell'ometterla per quelli a cui potesse invece recar disturbo.

Ma il principio di civiltà e di buona eranza, al quale pure vorrebbe ora sottrarre, come d'inutile disturbo, appoggiato al solo uso, è e sarà sempre morale per sè stesso, perchè abitua l'uomo a crear di piacere al suo simile; piuttosto potrebbe dire che questa civiltà bene spesso degenera in adulazione, e non solo si abbassa a dar corpo al nulla, ma si prostituisce perfino ad onorare il vizio. Se ciò non fosse, l'opinione pubblica sarebbe la miglior legge che potrebbe frenare la corruzione ed il delitto, per cui mentre devesi coltivare con ogni possa la vera civiltà, devesi anche ricercar il vizio, ovunque si trovi, che anzi il vizio è sempre maggiore ove meno dovrebbe esistere.

Usi e costumi.

Anche gli svariati usi, le bizzarre costumanze de' popoli non fanno che manifestare diversamente principj uguali. Il principio morale trovasi in tutto, e la morale è una sola, e se v'ha qualche cosa d'inumano tanto in una istituzione, quanto in una semplice costumanza qualunque, è piuttosto dipendente da vizio, da corruzione, da abuso, che dal principio vero. Quegli stessi che mangiavano i loro parenti defunti, lo facevano perchè credevano di dar loro così tomba più onorata. La schiavitù al tempo de' patriarchi-

chi era un contratto; ne abbiamo esempio in Giacobbe, quando acconsenti di servir Labano per ottenere la mano di Rachele. La tortura nella sua prima istituzione non davasi che ad individui già convinti di antecedenti delitti.

La legge Licinia ed anche la legge agraria, sembra fossero dai Romani applicate alle terre, che, o per conquista o per altro, si trovavano senza padrone. Codesto adunque era piuttosto un modo di colonizzazione, che una spropriazione, come la vorrebbero i moderni comunisti.

L'esagerazione stessa talvolta tramuta ne' suoi effetti i principj medesimi di moralità; così è, per esempio, delle vedove indiane che immolavansi e che immolansi qualche volta tuttora sui roghi dei loro mariti. Del resto, tenendo dietro al solo modo d'espressione negli usi e nei costumi, certamente mi sembra tanto giusta la sentenza del filosofo di Ferney: « *Les hommes sont des grands enfans* », quanto troppo severi i versi di Boileau, che scriveva:

De tous les animaux qui s'élèvent dans l'air,
Qui marchent sur la terre, ou nagent dans la mer,
De Paris au Perou, du Japon jusqu'à Rome
Le plus sot animal, à mon avis, c'est l'homme.

Gli uomini hanno maggiori facoltà dei bruti di esternare ciò che sentono, ed hanno pur quella, che il bruto non ha, di manifestare ciò che pensano. Ecco perchè l'uomo è il più incoerente degli altri animali; ma queste stesse circostanze, che in lui svelano un tal difetto, mostrano altresì in esso delle facoltà, per le quali non si potrà giammai chiamarlo con ragione il più stolido degli animali.

Gli usi e costumi costituiscono le forme, i modi, ossia le manifestazioni e le applicazioni delle leggi religiose, civili e sociali; essi sono dunque l'espressione delle opinioni e delle passioni umane; da esse, non a torto, si giudica quindi della cultura e del carattere dell'uomo.

Un'intenzione identica può dunque venir espressa diversamente a norma della cultura e del carattere di chi l'esprime. Così, mentre vi sono dei Takpoini che istruiscono la gioventù insegnando loro la storia, le leggi, e loro additando i mezzi di provvedere al proprio sostentamento ed a quello degl' infelici, e che danno asili nei loro recinti agli stranieri e viaggiatori, fornendoli di tutto il loro bisognevole; vi sono dei Bonzi che vivono inutili sopra inaccessibili dirupi; dei Bramini che non vivono che di elemosine; dei

Diogis, dei Faehiri che si mutilano il corpo in mille modi bizzarri, esponendosi all'intemperie delle stagioni, e vivendo a spese dell'altrui credulità; dei Pandaris, che seroccano l'altrui vendendo devotamente le immagini delle parti riunite dei due sessi; dei Gilonghi, che guadagnano la vita recitando esorcismi, cui l'ignorante presta più fede che alla medicina; delle Baiadere, che si abbandonano alla pubblica libidine per devozione; e le matrone stesse romane, di costumi tanto castigati, sappiamo come offerissero, un tempo, pubblico culto all'immagine di Priapo. Nè solo le religioni, e peggio le superstizioni, ingenerano i più bizzarri e svariati modi d'esprimerle, le leggi civili stesse non ne vanno esenti sia nella forma di giudizio, sia nelle circostanze che lo determinano, sia nel modo d'esecuzione e nelle pene, e sia nell'estensione stessa del diritto legislativo; così, mentre nella Persia e nell'Egitto eranvi anticamente leggi che condannavano con castighi l'ingratitude; mentre nella China viene severamente punito il perturbatore del riposo d'una famiglia, fra le più colte nazioni dell'Europa si ritengono tali azioni per mali irremediabili, inerenti al consorzio umano, se pur qualche volta non si confondono colla sagacità o con tratti di bello spirito.

Nella China, parlando di leggi prudenziali e sanitarie, non è permesso ai militari d'uscire armati, se non lo richiede il dover loro, e per evitare gl'infanticidj si sono studiati di levare ogni ignominia ed inquisizione sull'esposizione de' figli. Fra certi Indiani v'è perfino una legge che proibisce alle spose, finchè non siano madri, di giacere col loro sposo senza prima averne avuto il permesso dalle loro suocere. I morti vengono generalmente onorati dai superstiti; ma, mentre nel Giappone si fanno molte feste in loro onore, ove si frammischiano danze e banchetti, nell'isola degli Amici, fra gli Ottentoti, fra i Guarani, nel Paraguai, nella California, ec., alla morte di alcuno de' più prossimi parenti si spinge l'ostentazione del dolore perfino a tagliarsi un dito.

Il matrimonio è un'istituzione di fratellanza, d'amicizia; ebbene, nella Nuova Olanda gli uomini, quando vogliono ammogliarsi, cercano di sorprendere una donna, e, sorpresa, la maltrattano e la conducono intrisa nel proprio sangue alle loro case, ove ha luogo la cerimonia nuziale con modi ributtanti.

Le distinzioni individuali sono comuni in molti luoghi: fra gli Indiani vi sono quattro caste, fra i Chinesi sette; ma mentre fra

i primi ciascuno è sicuro di morire nella casta ove è nato, fra i Chinesi all'incontro, chiunque abbia meriti, anche agricoltore od artefice, può diventar mandarino; e tale è il rispetto che si ha colà per la dottrina, che i principi stessi del sangue sono sempre inferiori all'ultimo mandarino di lettere.

Il pudore è piuttosto un risultato della civiltà che un istinto od un sentimento naturale; vi sono dei popoli che se ne stanno indifferentemente affatto nudi. Gli abitanti dell'isola Formosa vanno nudi tre mesi dell'anno per venerazione; gl'Indù lasciano nudi i loro figli fino all'età di cinque o sei anni, e quelli di Jesso fino ai dieci o dodici anni. Fra gli Indiani, dove la decenza esige che le donne all'avvicinarsi d'un uomo non lascino vedere la faccia, si coprono esse la testa, poco badando se per coprir questa parte del loro corpo, vengano scoperte le altre. Le donne di alcune caste indiane non possono andare alla presenza di persone loro superiori col seno coperto.

Ma tutti questi svariati modi di esprimere, non esprimono col fatto che un sol principio.

Le leggi d'urbanità, essendo quelle estremamente attaccate alla espressione esteriore, sono le più soggette a bizzarra varietà di modi, ed in alcuni luoghi, come nella Cina, queste leggi sono siffattamente spinte, che le visite ed i conviti riescono di lungo e penoso cerimoniale per chi li fa e per chi li riceve. Così l'uomo esagera siffattamente, che bene spesso l'intenzione non è più riconoscibile, dacchè opposti del tutto ne sono gli effetti.

Conclusione.

Noi potremo dunque concludere, che in generale le istituzioni stesse sono quelle che educano l'uomo e lo spingono al bisogno di altre istituzioni. L'uomo però è figlio della natura, e quindi riuscirà sempre impossibile contrariarlo affatto; ciò dunque che si potrà fare di meglio, sarà di servirsi degli stessi suoi difetti per trarne utili risultamenti. Quindi si può molto ottenere dall'educazione, ma è indispensabile andar a gradi a gradi, onde l'istituzione incontri sempre l'uomo, che vi si deve uniformare, adattato ad essa; e questo è appunto ciò cui mal s'adattano le menti più fervide, che avanzano nelle idee la comune suscettibilità.

Così, senza far calcolo delle umane passioni, ci trasportarono

all' ideale perfetto, cui l' uomo non giungerà mai appunto perchè troppo in opposizione alla natura umana. Di tale tempera sono la Repubblica di Platone, l' utopia di Moro, la Città del Sole di Campanella, l' Oceana di Harrington, il viaggio in Icaria di Cabet, la repubblica degli Ajaieus attribuita a Fontenelle; tutte finzioni frutto di quell' idealismo che traluce in Morelly, e nello stesso Fénelon, come nelle dottrine dei fratelli Moravi, di Babeuf, di Proudhon, e, prima, in quello degli Anabattisti stessi, senza avvedersi che, per sottrarsi al despotismo di pochi, spingono tutti al despotismo di tutti, legando all' individuo tutte le azioni e quasi perfino il pensiero.

Più incoerenti erano per verità gli antichi, come Licurgo, che, mentre studiava di fondare la società sul vero principio communistico, risguardava gl' Ilioti quali esseri soggetti dalla natura all' uomo suo simile; e come a tempi più moderni avveniva presso i Gesuiti del Paraguai rispetto agl' Indiani, che essi tenevano in continua educazione.

Così i due principj, per l' esagerazione in cui si spingono, stanno tra loro in continua lotta; l' abuso del despotismo generò il comunismo non meno dispotico, e questo suscita la reazione, che ci riporta al servaggio primo; per tal modo l' uomo passa dal fatto sprovvisto d' ogni sano criterio alla teoria incompatibile coi fatti. Il despotismo ed il comunismo sono infatti i due estremi che si toccano: questo sconsuocendo ogni diversità naturale nell' individuo dell' istessa specie; quello, ammettendone ove la natura non ne ha fatte.

Hobbes cercò assoggettare il fatto ad una teoria. Secondo lui, il benessere sociale dipende interamente dalla passiva sommissione dei più verso i pochi, e non ammette nemmeno la condizione che questi ultimi sieno almeno giusti nelle loro esigenze; dottrina cui rifugge per intero il nostro naturale Buon senso, dacchè le bestie, che sono in perfetta signoria dell' uomo, e soggette ad ogni suo volere, sarebbero conseguentemente gli esseri i più favoriti da Dio.

Roberto Owen, al contrario, avrebbe tratta la teoria del comunismo dai fatti, giudicandola dalla riuscita da lui ottenuta nel suo stabilimento a New-Lanark, senza pensare che egli applicava come massima generale ciò che adattavasi ad una piccola porzione della società e con circostanze affatto particolari, dacchè i lavoratori di New-Lanark doveano necessariamente ravvisare in Owen il loro padrone, o sia il proprietario dello stabilimento; Owen aveva dun-

que confuso la famiglia colla società intera, ed aveva desunto dai risultati di quella i risultati di questa. Non diversamente di Owen vanno giudicati i Cartisti.

Alcuni poi errarono giudicando delle istituzioni dall' abuso di esse. Così Harrington, così Voltaire e gli Enciclopedisti svelarono i difetti dell' abuso, e non poco contribuirono all'avanzamento sociale, ma confusero il ministero coi ministri, l' uso coll' abuso.

* Altri poi, come gli umanitari rappresentati da Pietro Leroux, intrecciarono le proprie dottrine con una metafisica trascendentale, per cui si possono riguardare piuttosto come filosofi, che come semplici dottrinari; e tale devesi pur riguardare Geremia Bentham, quantunque questi non siasi veramente perduto in alcuna metafisica speculazione.

Le azioni umane vengono determinate o da interesse, o da giustizia o da generosità.

L'uomo può sacrificare il proprio interesse per il solo senso del giusto; ma quest' uomo, per l' istesso principio di giustizia, deve pretendere da altri quanto egli si crede in dovere agli altri di concedere; e siccome alla perfine è sempre più la somma del male che la massa può fare ad un individuo, di quello che un individuo può fare ad un altro od anche alla massa stessa, così ne viene che anche la giustizia può considerarsi quale interesse; ma però non si dovranno mai confondere quelli che operano per un immediato interesse proprio contro l' interesse altrui, e quelli che operano per proprio interesse nel senso di un interesse comune.

La generosità comincia ove finisce la giustizia, ed incontransi precisamente quando l' uomo opera per solo interesse altrui con proprio danno, od almeno senza una probabilità di ricompensa, ciò che costituisce la vera virtù; la generosità dunque è un abbandono dei proprj diritti, ma la generosità è quasi sempre prodotta dalla compassione. Ora la compassione non è altro che una giustizia più flessibile, cioè una giustizia che, dando molto peso a tutte le circostanze attenuanti ed alla fragilità umana, per sé stessa, scema la colpeabilità o la toglie affatto, e sotto questo aspetto la generosità, frutto della compassione, ricadrebbe ancora sotto il principio medesimo di giustizia.

Allorchè una persona, per esempio, fa l' elemosina ad un povero, egli è perchè quella persona giudica od almeno suppone nell' altro nessuna colpeabilità pel suo stato miserabile, o se pure ve la crede, la condona all' umana fragilità o ad ignoranza.

Ma un tal modo di vedere le cose è troppo spinto, e colui che veramente dimentica l'offesa altrui, e si comporta verso il suo offensore, come se non lo fosse affatto, merita certamente esser distinto da quelli che mecano vanto di gran bontà per essere soltanto giusti.

Rifugge l'animo a dover pure confessare che tante azioni generose devonsi alla vanità; ma noi diremo piuttosto che per le anime belle la beneficenza dà tale un piacere in chi l'esercita, che poco è paragonarlo alla più delicata voluttà. Che che ne sia poi, o per interesse o per vanità, le azioni generose nel loro effetto sono buone, e quindi non vanno scandagliate troppo.

Egli è certo, che educando gli uomini alla virtù pura, sarebbe tutto ciò di meglio che l'umana società potrebbe desiderare, quindi non va tralasciato alcun tentativo, alcuna istruzione che possa condurre a tale risultato; e perciò non conviene togliere il principio di virtù nelle umane azioni, vestendo tutto d'egoismo, ma è altresì vero che l'interesse è tanto potente, che ove si potesse condurre gli uomini al bene anche per l'utile, sarebbe questa una via più sicura e più efficace. La religione cristiana stessa, la più essenzialmente virtuosa, non tralascia essa pure la via dell'interesse, dacchè promette una remunerazione futura alla virtù e future punizioni alla colpa. Anzi, nessuna più che la religione cristiana appoggia meglio le sue dottrine alla giustizia, all'equità spinta fino alla compassione; l'esempio dell'adultera ne è uno fra tanti. Colui che ha commessi de' falli, o che sa di poterne commettere, è giustizia se li condona agli altri; e siccome la legge è impossibile che si allontani dalla via della più stretta giustizia, se non vuol perdere della santità sua, così è sempre più indispensabile che l'individuo venga educato alla virtù, da qualunque origine trarla si voglia. Sventuratamente tutte le istituzioni s'allontanano spesso dai loro principj, e ciò che si era fatto di meglio per promuovere la virtù coll'idea di fraternità, d'uguaglianza e di mutuo compatimento, volse in breve tempo alla più tirannica intolleranza, alla crudeltà, e facendosi stromento di disordinato potere, divise gli uomini in esagerate fazioni, ed empì il mondo di martiri. Il difetto di Bentham e degli Utilitarj consiste dunque forse nella troppa verità, anziché nell'errore.

Il programma dei socialisti, quantunque da una parte sembri tener più calcolo delle diverse passioni umane, pure è forse di

riesce ancor più difficile, se è possibile, per l'incompatibilità di due principj opposti, pretendendo d'unire le comunità colla proprietà e colla famiglia. Il sistema socialista manifestato da Fourier certamente è nella sua intenzione preferibile al comunismo, e forse potrebbe trarne profitto, volendolo applicare parzialmente ed in modo indiretto senza farne una regola unica. Da tutto si può trar del bene; ciò è tanto vero, che noi teniamo dal despotismo stesso i primi semi del progresso cui tendiamo. L'abolizione dei fidecommessi dovette infatti necessariamente suggerire ai popoli l'uguaglianza almeno della famiglia; le fortune poi inclinarono a maggior equilibrio, e con ciò i lumi si diffusero maggiormente, avendo diminuito il numero di quelli che non potevano studiare, e di quelli che non lo volevano. Questa spinta, che ci diede senza saperlo la forza bruta stessa, è produttiva di grandi effetti, e trae seco necessariamente altre istituzioni, che col tempo non potranno mancare, quando la massa vi sarà meglio preparata.

Il conflitto delle opinioni è anch'esso necessario; senza di questo la società non avanzerebbe d'un passo, ed il risultato veramente stabile d'ogni conflitto non può essere che un temperamento, giacchè il mondo morale è come il fisico: unite due sostanze diverse, ed il risultato loro sarà un composto che non avrà nè tutte le proprietà dell'una, nè tutte le proprietà dell'altra sostanza. Così è del mondo morale. Io confesso esservi pur qualche caso, in cui può ottenersi un risultato soltanto tagliando corto, cioè gettandosi interamente e lealmente o da una parte o dall'altra; ma questo avviene, quando trattasi di togliere un semplice abuso, quando trattasi di dominare diversi partiti divisi, e non già d'affrontare la natura dell'uomo. Chi ha senno si prevale dei mezzi che tiene alla mano, e declina come buon pilota a seconda de' venti. Il proprio principio è la meta, non la via; questa può tenersi diversamente; e chi va dritto, quando ha innanzi l'ostacolo dei monti, perde più tempo.

Il difetto dell'esagerazione, da qualunque parte essa sia, e quando è veramente di buona fede, consiste nel considerare la natura umana da un lato soltanto. Laddove è indubitato che sebbene tutti gli uomini formino una specie sola di esseri distinti da tanti altri, e che quindi sieno tutti eguali nella specie, pure esistono in natura delle diversità fra individuo ed individuo, alcune modificabili, alcune altre indistruttibili.

Ogni essere dotato da natura del potere d'azione ha dalla natura stessa l'istinto all'uso di tale azione, quindi la libertà d'azione è il primo istinto naturale d'ogni essere animale.

L'uomo dunque in generale non potrà mai acconsentire spontaneamente a rinunciare ad una benchè minima porzione di libertà d'azione, se non per proprio interesse, e non sacrificherà mai che la sola porzione strettamente necessaria al suo scopo sempre nei limiti della giustizia e della ragione; ma siccome la ragione non può far a meno di calcolare le diversità individuali impresse dalla natura, così la giustizia consisterà nel dare ad ogni individuo in proporzione de' loro bisogni e pretendere da tutti a seconda della loro capacità.

L'uguaglianza della specie porta con sè un'egual porzione di libertà d'azione per ogni individuo; ma appunto perchè vi sono individui diversi in natura, l'egual porzione di libertà dovrà fruttare diversamente. Ora se si volesse togliere questa disuguaglianza di profitto, sarebbe lo stesso come levare ogni libertà d'azione, giacchè questa libertà allora non condurrebbe ad alcun risultato speciale, ciò che è incompatibile colla natura umana e per conseguenza coll' intenzione sociale stessa.

La massa costituita in società forma un ente, il di cui benessere è la somma del benessere particolare di tutti i socj; quindi la società è fatta per la società, cioè pel bene de' socj; conseguentemente non può esser governo giusto, se non quello che provvede alla mutua convenienza dei socj ed alla mutua sicurezza della porzione di bene che spetta ad ogni individuo, e che ogni individuo sa procacciarsi nelle vie del giusto; fuori di questo non si può ammettere intenzione sociale; ed allora la società non è che un fatto, una sopraffazione, e quindi uno stato di forza non dissimile dallo stato medesimo di natura, se non perchè in questo è la forza di tutti su tutti, ed in quello è la forza di pochi su molti.

Ma togliamo pure ogni idea d' intenzione sociale; ammettiamo la società solamente come un fatto; egli è però certo che ove si pretenda alla tranquillità, cioè si voglia togliere lo stato di continua lotta fra individui ed individui, è indispensabile che, se non tutti, almeno la massima parte di questi individui sieno contenti, od almeno che non pensino potervi essere un modo sociale compatibilmente migliore coll' attualità.

Ora se la massa crede in buona fede essere prescritto da Dio ch'essa debba tenere ogni suo bene dalla sola discrezione d'un individuo, il governo anche il più dispotico, se non raggiungerà il benessere intimo degli individui, raggiungerà sempre quella felicità nella massa che dipende dalla tranquillità e dall'ordine; ma se l'innocenza è macchiata, se il velo è squarciato, se l'anfora è spezzata, come si potrà ottenere una pacifica tranquillità, che assicuri l'ordine sociale, senza la persuasione delle masse, ossia del maggior numero? Come persuadere l'uomo che è felice, se non sente d'esserlo?

Ciò è delle cose umane; del resto Iddio non ha dato all'uomo facoltà intellettuale bastante per concepire chiaramente la genesi della natura e la relazione che esiste fra la psicologia, l'anatomia e la chimica animale; quindi ogni credenza su tal proposito riposa per intero sull'intimo sentimento, per il quale l'uomo crede anche senza un criterio dettato dalla ragione conforme alle proprie facoltà intellettuali. La libera volontà dipende affatto dalla ragione, e non potrà mai oltrepassare i confini del conosciuto. In quanto poi alla materia, nello stato attuale delle scienze fisiche e chimiche, noi conosciamo di essa già tali modificazioni, che qualunque altra modificazione riesca probabile, ancorchè inconcepibile nello stato attuale delle cognizioni naturali.



INDICE.



INTRODUZIONE.

PARTE PRIMA.

DELLE OPINIONI.

TEOGONIE E COSMOGONIE	Pag. 4
FILOSOFIA E METAFISICA	" 7

PARTE SECONDA.

DELLE ISTITUZIONI.

Cap. I. ISTITUZIONI RELIGIOSE	" 74
" II. ISTITUZIONI POLITICHE	" 73
Della Società	" 74
Dei Governi	" 87
Del Governo di necessità	" 89
Del Governo di convenienza	" 94
Del Giudiziario	" 96
Del diritto penale	" 99
Del ramo amministrativo e finanziario	" 103
" III. ISTITUZIONI CIVILI.	
Delle associazioni	" 105
Della famiglia	" 107
Delle istituzioni di beneficenza	" 109
Della stampa e del giornalismo	" 112
Delle istituzioni di pubblica economia	" 113
Dell'educazione	" 124
Galateo	" 127
Degli usi e costumi	" 128
CONCLUSIONE	" 131

ERRATA-CORRIGE.

<i>Pag.</i>	<i>lin.</i>	<i>38</i>	conocere	conoscere
"	22	"	23, 26 e 38	<i>levare l' indicazione dei §§.</i>
"	55	"	quattro principali	cinque principali
"	65	"	7 e dei solidi	o dei solidi
"	72	"	2 Dualismo	<i>Dualismo</i>
"	79	"	2 non nascono dall' idea	non nascono che dall' idea
"	102	"	ult. la forza pel suo	la forza, pel suo
"	109	"	45 debolezze ; mancando	debolezze, mancando
"	124	"	25 presentate	rappresentate
"	50	"	36 calorico	carbonio

99 96 0848





